This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600107589-

Das

Sendschreiben

des

Apostels Barnabas

aufs Neue

untersucht, übersetzt und erklärt

von

Dr. Carl Joseph Hefele,
außerordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Tübingen, 1840.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien,
bei v. Mösle's Wittwe u. Braumüller, so wie bei C. Gerold.
Prag,
bei Haase Söhne.

2

110. i. 27.

600107589-

Das

Sendschreiben

des

Apostels Barnabas

aufs Neue

untersucht, übersetzt und erklärt

von

Dr. Carl Joseph Hefele,
außerordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Tübingen, 1840.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
Wien,
bei v. Mösle's Wittwe u. Braumüller, so wie bei C. Gerold.
Prag,
bei Haase Söhne.

2

110. i. 27.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA
DOMINUS ILLUMINATIO MEA

Vorrede.

Eine der räthſelhafteren Erſcheinungen in der patriſtiſchen Literatur iſt der Brief Barnabä. Bedeutende äußere Zeugen ſprechen für ſeinen apoſtoliſchen Urſprung, während die innern Criterien auf einen andern Verfaſſer und eine andere Zeit mit Nachdruck verweiſen.

Darum wird auch die Frage nach der Authentie des Briefes von Verſchiedenen in entgegeſetztem Sinne beantwortet, und dieſer Zwieſpalt reicht hinauf bis in die frühen Jahrhunderte der Kirche. Wohl haben Manche der Alten den berühmten Gefährten Pauli ſchlechthin für den Verfaſſer erklärt; Andere müſſen ihnen mit nicht geringen Bedenken entgegengetreten ſeyn, denn niemals konnte der Brief zu canoniſchem Anſehen gelangen, ſo daß er von Euſebius den ἀντιλεγομένοις, von Hieronymus den Apokryphen beigezählt wurde.

Später verlor er ſich auf langhin aus den Augen der Welt; wie er aber im 17ten Jahrhundert wieder ans Licht tritt, beginnt auch aufs Neue wieder der Streit über ſeinen Verfaſſer und Urſprung, und dauert fort bis auf den heutigen Tag.

Patriſtiſchen Studien zugewendet, habe auch ich die obſchwebende Frage unterſuchen zu müſſen geglaubt. Obwohl ich nicht mit der Abſicht ans Werk gieng, der alles verſchlingenden negativen Kritik unſerer Zeit ein neues Opfer zu bringen, wurde ich doch mit dem Fortſchritt meiner Unterſuchung immer mehr auf die Ueberzeugung geführt, daß das fragliche Sendſchreiben nicht aus der Feder des apoſtoliſchen Mannes gefloſſen ſeyn könne, den die Bibel als voll des heiligen Geiſtes bezeichnet, und dem die Apoſtel den ehrenden Beinamen „Propheten-Sohn“ ſchöpften.

Indeſſen wollte ich mit dieſer Anſicht nicht vorſchnell hervortreten; darum habe ich in meiner Abhandlung über die Integrität des Briefes Barnabä *) nur eine leiſe Andeutung hievon gewagt, und auch, als ich wenige Monate darauf, im Februar des verfloſſenen Jahres, die Prolegomena zu meiner Ausgabe der apoſtoliſchen Väter ſchrieb, habe ich mich noch eines deciſiven Urtheils enthalten zu müſſen geglaubt. Ich hatte damals die Abſicht, nach einiger Zeit in der Tübinger theologiſchen Quartalſchrift eine Abhandlung über die Authentie des Briefes Barnabä niederzulegen, und bearbeitete eine ſolche in den Monaten Juni und Juli des vergangenen Jahres. Aber ich legte ſie wieder bei Seite, begann die Unterſuchung aufs Neue, überſetzte den Brief ins Teutſche, verfaßte

*) Tübing. theol. Quartalſchr. Jahrg. 1839. Hft. 1. S. 50—108.

dazu einen Commentar, und erklärte ihn auch mündlich in öffentlicher Vorlesung.

So entstand das vorliegende Werkchen; nicht übereilt, wie ich glaube, und auch nicht überflüßig und nutzlos, wie ich zu hoffen wage. Das Leben Barnabä wird darin sorgfältig und mit stetem Hinblick auf die kritische Frage beschrieben; für das richtige Verständniß des nicht unschweren Briefes ist eine Uebersetzung und Erklärung beigegeben, welche manche Schwierigkeiten beseitigen, manche sonst irrig verstandene Stelle erklären und den oft vermißten Zusammenhang überall nachweisen sollen. An sie schließen sich die Forschungen an über Leser, Zweck, Abfassungszeit, Form und Sprache des Briefes. Hierauf folgt die Untersuchung über Verfasser und Ursprung, weiter ist die Integrität nachgewiesen, der Gebrauch, der in dem Briefe von der h. Schrift gemacht wird, beschrieben, und endlich sein Lehrgehalt ausgehoben und dargestellt worden.

Ich sagte oben, unser Brief sey Jahrhunderte lang vermißt, erst im 17ten Seculum wieder ans Licht gezogen worden. Diesen Punkt erlaube ich mir noch mit einigen Worten zu besprechen, und ein Verzeichniß der mir bekannt gewordenen Ausgaben uud Uebersetzungen anzufügen.

Der Patriarch Nicephorus von Constantinopel im neunten Jahrhundert († 828), und der unbekannte Verfasser einer von Cotelier veröffentlichen Stichometrie sind, so weit wir wissen, die Letzten, welche den Brief Barnabä

gekannt und noch vor Augen gehabt haben *). Von da an verschwindet er bis in den Anfang des 17ten Jahrhunderts. Mit seiner Wiederauffindung aber verhält es sich also. Der Jesuit Turrianus besaß die Abschrift eines auffallend langen griechischen Codex vom Briefe Polykarps. Woher er sie genommen, ist unbekannt **). Sein Ordensbruder, der gelehrte Jakob Sirmond, nahm hievon wieder eine Abschrift, und entdeckte, daß darin noch ein anderes Stück enthalten sey, und zwar gerade der Brief, den die Alten dem Apostel Barnabas zuschrieben ***). Aus den Citaten, welche Letztere dem Briefe entnommen hatten, und die sich im aufgefundenen Stücke wieder vorfanden, ließ sich solches ohne Anstand erschließen. Auf die Bitte Sirmond's und des Peter Halloix verglich Ludwig Cressolius zu Rom die Sirmond'sche Abschrift mit zwei andern Handschriften des Polykarp'schen Briefes, deren eine der Vatikanischen Bibliothek, die andere dem Herzog Altemps, früher dem Cardinal Columna angehörte, und fand, daß auch sie gleichmäßig den Brief Barnabä enthielten. Für den ältesten Codex erkannte er zugleich den Columneischen ****).

Nachmals theilte Sirmond die genannte Abschrift dem französischen Benediktiner Hugo Menardus mit,

*) Siehe unten S. 143.

**) Bibl. max. P. P. T. II. p. 16.

***) Halloix, vitae eccl. orient. script. Sec. I. Duaci 1633. p. 596. bei Henke, de epist. quae Barn. tribuitur authentia. p. 3. not. 4.

****) Halloix, l. c.

welcher unter den Codices des Klosters Corbie eine alte lateinische Uebersetzung des vermißten Briefes Barnabä gefunden hatte *).

Um dieselbe Zeit besaß ein anderer Jesuite, Andreas Schottus, eine andere auffallend lange Handschrift des Polykarp'schen Briefes, und auch in ihr fand sich die vermißte Epistel Barnabä, unterschiedslos dem vorangehenden Stücke angehängt, wie in den übrigen schon genannten Handschriften. Von dem Codex des Schottus nahm nun Claudius Salmasius eine Abschrift, und theilte sie nebst einer von Johannes Cordesius besorgten Copie der corbie'schen lateinischen Uebersetzung dem Isaak Vossius mit. Dieser besuchte auf einer Reise den anglikanischen Erzbischof Usher von Armagh, Primas von Irland, der eben mit der Herausgabe einer alten lateinischen Version der kürzern Ignatianischen Briefe beschäftigt war **). Sie kamen überein, den Brief Barnabä anzuhängen, und Vossius überließ dem Usher seine Abschriften. Die Ausgabe ward nun zu Oxford 1643 veranstaltet, aber sie wurde mit allen Exemplaren ein Raub des großen Oxforder Brandes 1644 ***).

*) Bibl. max. P. P. l. c. u. Galland. Bibl. vet. P. P. T. I. Proleg. p. XXXVII.

**) Die erste griechische Ausgabe der kürzern Ignatianischen Briefe erschien erst einige Jahre später durch den genannten Isaak Vossius. Amsterdam 1646.

***) S. Vossius in seinen Noten zu seiner Ausgabe des Ignatius und Barnabas. p. 309.; und Jacobi Armachani de Barnabae epistola praemonitio bei Cotelier T. I. p. 12.

Im Jahre darauf erschien sofort zu Paris die erste Ausgabe des Briefes Barnabä, von dem besagten Hugo Menardus angeordnet, nach seinem Tode († 1644) von seinem Ordensbruder Lukas d' Achery besorgt, den griechischen Text der Turrianisch-Sirmondschen Handschrift und die alte lateinische Uebersetzung von Corbie enthaltend *). Eine Vergleichung dieser Uebersetzung mit dem griechischen Texte zeigte, daß letzterem die 4½ ersten Kapitel, ersterer die 4 letzten fehlen **), und daß sie sich so gegenseitig ergänzen. Auffallend ist, daß nicht blos der Turrian'schen Handschrift, sondern auch allen übrigen, die man bis jetzt vorgefunden hat, die 4½ ersten Kapitel mangeln, was deutlich zeigt, daß sie aus einer Quelle geflossen sind, und nur eine Textesfamilie bilden.

Die Menard'sche Ausgabe hatte aber manche Mängel. Deßhalb veranstaltete gleich im folgenden Jahre 1646 Isaak Vossius eine neue bessere Edition mit Hilfe dreier weiteren Handschriften, einer florentinischen aus der Mediceischen Bibliothek, und zweier römischen aus der Vatikanischen ***) und Theatiner-Bibliothek. Mit ihnen corrigirte er den Menard'schen Text, leider zu flüchtig. Diese neue Ausgabe erschien als Anhang zu seiner Editio prin-

*) Barnabae Apostoli, ut fertur, Epistola catholica, ab antiquis olim ecclesiae Patribus sub ejusdem nomine laudata. Hanc primum e tenebris eruit, notisque et observationibus illustravit Domnus Hugo Menardus. Paris 1645.

**) Nach der heutigen Eintheilungsweise.

***) Es ist wahrscheinlich dieselbe, mit der schon Cressolius die Sirmond'sche Copie verglichen hatte.

corps der Ignatianiſchen Briefe, Amſterdam 1646, und enthält auch die Corbieer Ueberſetzung und kurze gelehrte Anmerkungen. In zweiter Auflage ſoll ſie zu London 1680 erſchienen ſeyn.

Der Voſſius'ſchen Ausgabe folgte Johannes Maderus in der von ihm zu Helmſtädt 1655 beſorgten, worin ſich auch einige Fehler des Voſſius wieder abgedruckt finden.

Im Jahr 1672 erſchien der erſte Band der erſten Auflage der Cotelier'ſchen Ausgabe der apoſtoliſchen Väter, und dieſer enthielt auch den Brief Barnabä, den griechiſchen Text, eine neue, von Cotelier ſelbſt gefertigte lateiniſche Ueberſetzung, die alte Corbieer Verſion, und ſehr reiche Noten. Mit den Bemerkungen von Davis und ſeinen eigenen bereicherte Joh. Clericus unſeren Brief in ſeiner neuen Auflage der Cotelier'ſchen Samml. Amſterd. 1724.

Das Jahr 1685 brachte zwei neue Ausgaben des Briefs Barnabä, die Oxforder in Duodez, beſorgt von Joh. Fell, Biſchof daſelbſt, und die des Leydner Theologen Stephan le Moyn, im erſten Bande ſeiner Varia sacra, Lugd. Bat. 1685. 4., wo ſich auch weitläufige Noten und gelehrte Excurſe finden.

Weiter iſt der Brief Barnabä abgedruckt in Ruſſel's Ausgabe der apoſtoliſchen Väter, London 1746, im erſten Bande der Bibliotheca veterum Patrum von dem Orgtianer Gallandius, Venedig 1765, und in meiner Handausgabe der Opera Patrum apostolicorum.

Am meiſten zu empfehlen ſind die Ausgaben von Colier (v. J. 1724) und Gallandius.

Deutſche Ueberſetzungen ſind meines Wiſſens vier erſchienen, eine von Gottfr. Arnold: Zwei Sendſchreiben a. der erſten apoſt. K., deren das eine iſt des h. Jüngers und Pauliniſchen Gefehrten Barnabas, das andere des h. Martyrers und Aufſehers zu Rom Clementis 1696.

Eine zweite iſt von J. Ott. Glüſing: Monumenta apostolica, oder der apoſtol. Männer Barnabä, Hermä, Clementis, Ignatii, Polykarpi ꝛc. Briefe und Schriften. Hambg. 1723.

Im Jahre 1772 erſchien zu Baſel die Ueberſetzung der apoſtoliſchen Väter Clemens, Ignatius, Polykarpus, Barnabas und Hermas von Simon Grynäus, V. D. M., und gleich zwei Jahre darauf wurde ſie aufs Neue herausgegeben und verbeſſert von P. Vital Mösl, Benediktiner zu Salzburg: die ächten Werke apoſtoliſcher Männer. Die Briefe des Clemens, Ignatius, Polycarpus und Barnabas, ſammt den Nachrichten von dem Martertthum des Ignatius und Polycarpus, und dem Hirten des Hermas. Augsb. b. Joſ. Wolff. 1774.

Eine engliſche Ueberſetzung: the genuine Epistles of the apostolical Fathers Barnabas, Ignatius, Clement, Polycarp hat Wilh. Wake, London 1693 u. 1710 geliefert; eine franzöſiſche der Oratorianer le Gras in der bei Deſprez gedruckten Bibel, Paris 1717. fol.

Weitere Ausgaben und Ueberſetzungen ſind nicht zu meiner Kenntniß gelangt.

Tübingen, im April 1840. Der Verfaſſer.

Einleitung.

Biographie des Apostels Barnabas.

Das merkwürdige schriftliche Denkmal des christlichen Alterthums, mit dessen Deutung und Untersuchung sich die folgenden Blätter beschäftigen sollen, wird schon vom alexandrinischen Clemens dem Apostel Barnabas zugeschrieben [1]). Einstimmig hiemit trägt jene alte lateinische Uebersetzung, die der Benediktiner Hugo Menardus vor etwa zweihundert Jahren im Kloster Corbie entdeckte, den Namen des Apostels Barnabas an der Stirne [2]). Beide meinen damit den in der heiligen Schrift mehrfach erwähnten apostolischen Mann Barnabas, der im weitern Sinne, selbst von der Bibel, Apostel genannt wird [3]).

Eine genaue biographische Kenntniß dieses Mannes, seiner Bildung, seiner Denkweise und Schicksale, würde der kritischen Untersuchung des seinen Namen tragenden Briefes eine feste und sichere Grundlage zu geben im Stande seyn. Aber leider ermangeln wir einer solchen erwünschlichen Kenntniß, denn die zuverläßigen Nachrichten über Barnabas sind nicht zahlreich, und

1) Strom. II, 6. p. 445. ed. Pott. II, 7. p. 447.

2) Galland. Bibl. vet. Patr. T. I. Proleg. p. XXXVII. In allen griechischen Handschriften fehlt die Ueberschrift und der Anfang des Briefes.

3) A. G. 14, 4. 14. (Vulg. V. 13.) Vgl. I. Cor. 9, 5. 6.

auf Cypern, ist nicht angegeben. Der Mönch Alexander verlegt denselben in die Nähe Jerusalems, und vergrößert ihn zu einem Landgute mit Baumgärten und prächtigen Gebäuden [11]). Diesen Acker, so fährt die Apostelgeschichte fort, verkaufte Barnabas aus christlicher Bruderliebe, und legte den Kaufpreis zu den Füßen der Apostel nieder, damit diese ihn für die Bedürfnisse der ganzen Gemeinde verwendeten. Diese Thatsache scheint sich bald nach dem ersten christlichen Pfingstfeste begeben zu haben. Barnabas gehörte also schon frühe der christlichen Gemeinde an, ja nach Clemens von Alexandrien [12]), Eusebius [13]) und Epiphanius [14]) war er einer der 70 ersten Jünger des Herrn; eine Angabe, gegen welche Beda der Ehrwürdige aus einem nur ganz schwachen Grunde Einrede erhoben hat [15]). Wann aber und warum Barnabas nach Jerusalem gekommen, wie und wann er Christ geworden sey, darüber schweigen die zuverläßigen Quellen. Doch unser Mönch Alexander weiß all' dieß und erzählt: „zum Jünglinge herangereift ward Barnabas von seinen Eltern um zu studiren nach Jerusalem gesandt, und wurde hier dem Gamaliel zum Unterricht in der Gesetzesgelehrsamkeit übergeben. Er hatte da den Saulus zu seinem Mitschüler, und nahm täglich zu an Weisheit und Tugend. Obgleich er noch nicht das gehörige Alter hatte, um als Levite Dienste zu thun [16]); so wich er doch nicht aus dem

---

ten vom Grundbesitze — mit Ausnahme von Städten — schwerlich mehr bestand. De Wette Erkl. der A. G. 4, 36. S. 42.

11) l. c. b. d. Bolland. l. c. p. 439.

12) Strom. lib. II. c. 20. p. 489.

13) Hist. Eccl. I, 12.

14) Haer. 20, 4. Vgl. Cotel. Judicium de Epist. S. Barn. in seiner Ausg. der apostol. Väter T. I. p. 5. und Tillemont, Mem. ed. Brux. 1732. 4. T. I. p. 174. 298. Dem Mönch Alexander zu Folge war Barnabas der πρῶτος καὶ ἔξαρχος καὶ κορυφαῖος der Siebenzig. Act. S. S. l. c. p. 440. 514.

15) Siehe Cotel. l. c.

16) d. h. noch nicht 25 J. alt. S. IV. Mos. 8, 24.

Tempel, und brachte Tag und Nacht unter Faſten und Beten daſelbſt zu. In Folge der beſtändigen Beſchäftigung mit der h. Schrift wußte er dieſe ganz auswendig, und durch die Zurückziehung von der Welt geſtaltete ſich die Hoheit ſeiner Tugend. Einſt ſah er, wie Chriſtus den 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda heilte [17]) und andere Zeichen und Wunder auch im Tempel wirkte. Staunen ergriff ihn, er warf ſich zu Jeſu Füßen nieder und bat ihn um ſeinen Segen. Der Herr aber nahm ihn liebreich auf; und von der Stunde an iſt Barnabas in Jeſu Geleite. Durch ihn ward alsbald auch Maria, die Mutter des Johannes Markus [18]) zu Chriſto geführt, und auf ihre dringende Bitte nahm von nun an der Herr in ihrem Hauſe ſeine Herberge, ſo oft er in Jeruſalem war. Hier feierte er auch das Abendmahl mit ſeinen Jüngern, und der Mann mit dem Kruge [19]), den er den Jüngern wegen des Oſtermahlſaales bezeichnete, ſoll Markus geweſen ſeyn [20])." So Alexander, deſſen Erzählung unverkennbar ein ſagenhaftes Gepräge trägt, und dem bei der Ausſchmückung ſeines Barnabas ſichtlich andere bibliſche Perſonen vorgeſchwebt haben. Intereſſant wäre es zu wiſſen, ob Barnabas wirklich ein Schüler Gamaliels geweſen ſey. Wäre dieß conſtatirt; ſo könnten die Vertheidiger der Authentie unſeres Briefes eine Nachricht des Talmud hiemit in Verbindung bringen, und daraus nicht Geringes für ihre Anſicht erfolgern. Das Geſchlecht der Gamaliele nämlich ſoll nach dem Talmud das Privilegium gehabt haben, die joniſche Philoſophie, unter welcher nach Hilgers [21]) Vermuthung nur der Alexandrinismus verſtanden ſeyn

17) Joh. 5, 2 ff. Es geſchah dieß wahrſcheinlich am Purimfeſte zwiſchen dem erſten und zweiten Paſcha der Lehrzeit Jeſu. Hug, Einl. Th. 2. S. 197. Olshauſ. Comment. Th. 2. S. 116. So frühe alſo wäre Barnabas Chriſt geworden.

18) S. A. G. 12, 12.

19) Mark. 14, 13.

20) Acta S. Barn. §. 11—14. Bolland. l. c. p. 439. 440.

21) Hilgers über Simon den Zauberer. Bonner Zeitſchr. für Theol. Hft. 21. S. 60.

kann, in Schulen öffentlich zu lehren. Gamaliel selbst habe eine große Anzahl Jünglinge in dieser Weisheit unterrichtet [22]). Wäre Barnabas unter letztern gewesen, so läge die Genesis seiner, der alexandrinischen nahe verwandten Gnosis uns vor Augen; sie würde sich aus seinem Bildungsgange erklären.

Doch kehren wir zu den zuverläßigen Nachrichten der Apostelgeschichte zurück.

4) Der ursprüngliche Name unseres apostolischen Mannes ist Joses, den Beinamen Barnabas haben ihm die Apostel gegeben. *Βαρνάβας* ist die gräcisirte Form des hebräischen בַּר נְבוּאָה, welches zunächst Sohn der Prophezeiung bedeutet. Aber auch abgesehen davon, daß im Leben Barnabä uns keine eigentlich prophetische, d. h. weissagende Thätigkeit entgegentritt; muß uns schon die von dem Verfasser der Apostelgeschichte gegebene griechische Uebersetzung jenes Beinamens mit *υἱὸς παρακλήσεως* auf eine andere Eigenschaft Barnabä hinweisen, denn *παράκλησις* heißt nun und nimmermehr Weissagung, wenn es gleich Hugo Grotius geradezu, aber willkührlich, also genommen hat [23]).

Es ist nun aber unzweifelhaft, daß das hebräische Wort נָבִיא eine engere und eine weitere Bedeutung hat. In der erstern versteht man darunter den Verkündiger der Zukunft *κατ' ἐξοχήν*, in der weitern aber Jedweden, der gottbegeistert spricht, oder Gottes Ausspruch verkündet, beziehe sich dieser auf die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft [24]). Der נָבִיא ist darum im weiteren, etymologisch aber ersten, Sinne der gottbegei-

22) „Dicit Samuel nomine Rabban Simeonis, Ben Gamaliel: mille pueri fuerunt in schola patris mei, quorum quingenti didicerunt legem, et quingenti sapientiam graecam.“ Gemar. ad Sot. c. IX. §. 14. S. Hilgers l. c.

23) S. Kuinoel in Act. 4, 36.

24) Vergl. Köster, die Proph. des A. u. N. T. Leipz. 1838. S. 2.

sterte Redner überhaupt, oder der göttliche Dollmetsch [25]), und die Weissagung ist nur eine Spezies der נְבוּאָה, der Verkündigung des von Gott Eingegebenen, oder der gottbegeisterten Rede.

Diesem zu Folge erklärt sich uns der Name Barnabas, בַּר נְבוּאָה als: Sohn der begeisterten Rede, d. i. gottbegeisterter Redner. In dieser Richtung hat auch der Referent in der Apostelgeschichte durch seine beigefügte Uebersetzung (*υἱὸς παρακλήσεως* Act. 4, 36.) des hebräischen Ausdruckes jenen Namen gedeutet. Die apostolische *παράκλησις* ist nämlich nichts anderes, als die begeisterte Rede an die Gemeinde, wie aus Röm. 18, 8. I. Cor. 14, 3. Phil. 2, 1. I. Timoth. 4, 13 ff. erhellt [26]); und weil sie nur auf momentaner göttlicher Erregung und Begeisterung beruht, wie die *προφητεία* überhaupt, von der sie nur eine Spezies ist, so steht sie in seinem gewißen Gegensatze zur *διδασκαλία*, dem ruhigen, mehr verstandesthätigen Lehrvortrage des Christenthums, der auf einem habituellen Charisma (*χάρισμα διδασκαλίας*) fußte [27]). Die begeisterte *παράκλησις* nun gehörte dem neutestamentlichen Propheten an, denn von ihm heißt es I. Cor. 14, 3.: „der *προφητεύων* redet den Menschen zur Erbauung und Ermahnung (*παράκλησιν*) und Zusprache." Der neutestamentliche נָבִיא ist darum auch nicht nothwendig der weissagende, aber er ist der gottbegeisterte Redner, dem durch momentane *ἀποκάλυψις* höheres Licht und höhere Kraft zuströmt [28]). Wer dieses Charisma

25) Vergl. II. Mos. 7, 1. Gesenius, hebr. Lex. Das erstemal wird נָבִיא in der Bibel gebraucht von Abraham (I. Mos. 20, 7.), und doch hat Abraham nie eigentlich geweissagt; es bedeutet hier einen Vertrauten oder Verkündiger Jehova's. Köster S. 16.

26) Vgl. Neander, Gesch. d. Pflanzung u. Leitung d. christl. K. unter den Ap. Th. I. S. 32 u. 116.

27) S. Neander a. a. O.

28) „Im N. T. ist die Prophetie gewöhnlich weiter zu fassen, von

besitzt, kann demnach ein Barnabas, ein Sohn der Prophetie, genannt werden, und wenn er auch nie irgend eine weissagende Thätigkeit gezeigt hat [29]).

Obgleich aber das Charisma der προφητεία von dem der διδασκαλία verschieden ist; so konnten doch beide Charismen in einer Person sich vereinigen; der διδάσκαλος mit habitueller Lehrgabe konnte auch besonderer augenblicklicher Erleuchtungen und Steigerungen gewürdigt werden, in denen er zum προφήτης, zum besonders begeisterten Redner wurde. Fälle dieser Art waren bei den wichtigsten neutestamentlichen Personen, wie bei Paulus, nicht ungewöhnlich. Auch Barnabas war ein διδάσκαλος, daher seine Tauglichkeit zur perennirenden Mission; mit diesem Charisma muß sich aber bei ihm auch das der προφητεία, oder enger der παράκλησις, verbunden haben, darum gaben ihm die Apostel den fraglichen Beinamen, und darum erscheint er auch (A. G. 13, 1.) unter den προφῆται und διδάσκαλοι der antiocheniſchen Gemeinde.

Eine hieher gehörige Frage ist, ob dieser unser Joses Bar-

---

tieferer Erkenntniß der Religion und dem begeisterten Vortrage derselben; selten enger, von eigentlicher Verkündigung göttlicher Rathschlüsse in der Zukunft." Köster S. 171.

29) Von Vielen und auch von der Vulgata wird παράκλησις in der Bedeutung von Trost genommen. Die alte Lebensbeschreibung des Barnabas, welche sich bei den Bollandisten abgedruckt findet, giebt an: Barnabas habe mit den Aposteln gemeinsam gelebt und von ihnen darum seinen Beinamen erhalten, weil er in jenem Zusammenleben überhaupt und besonders durch seine Freigebigkeit zum Besten der Gemeinde, den Aposteln selbst zum Troste gereicht habe. Acta S. S. l. c. p. 423. §. 2. Eine eigenthümliche Ansicht hat der Mönch Alexander, er glaubt, jener Name rühre daher, weil Barnabas durch seine große Heiligkeit (δι' ὑπερβολὴν ἁγιότητα) Allen zur παράκλησις, zur Ermahnung, geworden sey; Barnabas bedeutet ihm also: Sohn des auferbaulichen Wandels, = das personifizirte Tugendmuster. Acta S. S. l. c. p. 440. §. 14.

nabas eine und dieselbe Person sey mit Joseph Barsabas, von dem die Apostelgeschichte (1, 23.) erzählt: er sey zugleich mit Matthias für würdig erkannt worden, das durch den Verrath und Tod des Judas erledigte Apostolat einzunehmen, das Loos aber habe gegen ihn für Matthias entschieden. Schon in älteren Zeiten haben sich Manche für, Andere gegen die Identifizirung dieser beiden biblischen Personen ausgesprochen, und von den letzteren wollen wir nur Baronius [30]) und Tillemont [31]) nennen. In neueren Zeiten haben besonders Heinrichs in seiner Auslegung der Apostelgeschichte [32]), und Ullmann in einer besonderen Abhandlung [33]) darzuthun gesucht, daß bei weitem die größere Wahrscheinlichkeit dafür spreche, es sey Barnabas in A. G. 4, 36. derselbe, der A. G. 1, 33. Barsabas genannt wird. Ullmann hat für seine Vermuthung folgende Gründe angeführt:

a) es spreche für die Identität der gleiche Laut nicht blos eines, sondern der beiden Namen der beiden Personen, *Ἰωσὴφ ὁ καλούμενος Βαρσαβᾶς* (A. G. 1, 23.) und *Ἰωσῆς ὁ ἐπικληθεὶς Βαρνάβας* (A. G. 4, 36.). Nichts scheine natürlicher, als die Annahme einer Lautverwechslung.

b) Man habe auch sonst zahlreiche Beispiele solcher Buchstabenverwechslung in Eigennamen, wovon Glassius in seiner Philologia sacra lib. III. Tract. III. Obs. 4. p. 1269. (Lips.) eine ganze Sammlung beigebracht habe.

c) Ja sogar alte Autoritäten geben eine historische Bestätigung der hier geschehenen Lautverwechslung. In der Stelle A. G. 1, 23. haben die Peschito und einige Handschriften statt *Ἰωσὴφ* die Lesart *Ἰωσῆς*, und für *Βαρσαβᾶς* lese der Cod. D. und die äthiopische Uebersetzung *Βαρνάβας*.

---

30) Annales, ad ann. 34. n. 237.
31) Memoires, ed. Brux. 1732. T. I. p. 224.
32) Zu A. G. 1, 23.
33) Studien und Kritiken. J. 1828. S. 377 ff.

d) Besonders bemerkenswerth sey, daß Clemens der Alexandriner [34]) den Barnabas als einen der 70 Jünger, mithin als einen Augenzeugen des Lebens Jesu bezeichne, was auch Joseph Barsabas gewesen.

e) Daraus erkläre sich, daß Barnabas von Kap. 4 der Apostelgeschichte an als eine so bedeutende Person erscheint, und Anfangs selbst einen Vorzug vor Paulus behauptet. Erklärlich werde daraus, warum Barnabas apostolischen Rang einnahm und selbst Apostel genannt wird. A. G. 14, 4. Gal. 2, 9. I. Cor. 9, 5. 6.

f) Bei Annahme einer Personenverschiedenheit zwischen Barnabas und Barsabas sey nicht wohl erklärlich, warum der A. G. 1, 23 genannte Barsabas, da er doch des Eintritts in den Apostelkreis würdig schien, gänzlich aus der Geschichte verschwindet, während Barnabas von A. G. 4, 36 an plötzlich als eine höchst angesehene Person auftritt, ohne daß dieß durch seine frühere Geschichte motivirt wäre. Die Schwierigkeit hebe sich aber, und alles erkläre sich ungezwungen, wenn man beide als eine Person betrachte.

g) Selbst die Art, wie Joses Barnabas A. G. 4, 36. durch die Uebergangspartikel δὲ eingeführt wird, scheine darauf hinzudeuten, daß früher schon einmal von ihm die Rede gewesen sey.

So Ullmann. Es haben sich aber gegen ihn die meisten der neuesten Exegeten, de Wette [35]), Olshausen [36]), Winer [37]) u. A. erklärt und bemerkt: besonders spreche die umständliche Einführung und Charakterisirung Barnabä A. G. 4, 36 für eine Verschiedenheit beider Personen. Und mit Recht. Denn wäre Barnabas schon A. G. 1, 23 erwähnt worden; so wäre jetzt nicht erst so spät ganz von Neuem, ohne allen Hinblick auf das Frühere, sein sogenanntes Nationale angegeben worden. Wei-

34) Strom. II, 20. p. 489.
35) Kurze Erkl. d. A. G. zu 1, 23. S. 12.
36) Bibl. Commentar, Bd. 2. S. 574.
37) Bibl. Realwörterbuch, u. d. A. Joseph Barsabas.

ter ward von de Wette darauf aufmerksam gemacht, daß die Beinamen Barnabas und Barsabas ganz verschiedene Bedeutungen haben, und Letzterer wahrscheinlich nach seinem Vater Sabas genannt worden sey, während jener einer geistigen Eigenschaft seinen Beinamen Barnabas zu verdanken hatte. Ueberdieß kommt auch sonst noch ein Judas Barsabas in der Apostelgeschichte 15, 22 vor, und wird neben unseren Barnabas gestellt, ohne mit diesem für eine Person gelten zu können. Auf was aber Ullmann ein besonderes Gewicht gelegt hat, daß nämlich Joseph Barsabas, wenn wir so sagen dürfen, der Rival des Matthias, ganz aus der Geschichte verschwinde, das kann um so weniger von Bedeutung seyn, als eben auch des Matthias, wie Winer richtig bemerkt, gar nicht mehr weiter erwähnt wird. Für begründet können wir darum Ullmann's Vermuthung nicht annehmen, so sehr sie auch auf den ersten Anblick für sich einzunehmen im Stande ist.

Nicht unbeachtet wollen wir bei dieser Gelegenheit lassen, daß in den Recognitionen, einem fälschlich dem römischen Clemens zugeschriebenen Machwerke, Barnabas mit Matthias identifizirt wird. Petrus erzählt hier dem Clemens, was jeder einzelne Apostel und apostolische Mann dem jüdischen Oberprieſter und den Priestern bei einer Art Disputation geantwortet habe [38]). Hier heißt es nun unter Anderem (c. 60): Post quem Barnabas, qui et Matthias etc. Wenn somit von Ullmann unser Barnabas mit dem Rivalen des Matthias für identisch genommen wurde; so hier mit Matthias selbst. Es ist aber wahrscheinlich, daß hier nach Post quem Barnabas eine Stelle ausfiel, und so eine Lücke entstanden ist, wie deren die Recognitionen manche haben. So urtheilt schon der gelehrte Papebroch in dem Bollandistenwerke (l. c. p. 428[b]).

Die genannten Recognitionen erzählen uns noch manches An-

38) Recogn. lib. I. c. 55—69. bei Cotel. Patr. apost. Opp. T. I.

dere von Barnabas, was wir nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen, so wenig wir auch für dessen Wahrheit einzustehen gesonnen sind.

Hat uns im Obigen der Mönch Alexander fast bis zur Wiege des Barnabas geführt; so wollen sie uns denselben im heiligen Eifer seiner ersten Missionsthätigkeit zeigen. Ihr Erzählung lautet also: „als die Nachricht von den Großthaten und Wundern, die Jesus in Palästina verrichtete, nach Rom kam, ward auch Clemens, der Sohn einer hochadelichen Familie zu Rom mit Neugierde erfüllt. Da trat plötzlich an einem frequenten Platze der Stadt Rom ein Mann auf mit der Predigt von Christo. Filius Dei in partibus adest Judaeae, ruft er u. d. gl.. Dieser Mann ist Barnabas. Clemens gesellt sich zu ihm, und will ihn nach Judäa begleiten. Doch einige Geschäfte hindern ihn an alsbaldiger Abreise, Barnabas aber muß vorauseilen, und erst einige Tage nach ihm kommt Clemens in Cäsarea an [39])." Diesem nach wäre Barnabas noch bei Lebzeiten Christi als Missionär in Rom aufgetreten.

Dieser Bericht der Recognitionen verstößt aber ganz grob gegen die Chronologie. Als Barnabas, ihnen zu Folge, in Rom auftrat, lebte Christus noch, ja er scheint sein Lehramt noch nicht lange angetreten zu haben. Barnabas verweilt nun auch nicht lange in Rom, nach wenigen Tagen [40]) reist ihm Clemens nach und ist in 15 Tagen zu Cäsarea. Als er ankommt, ist aber Christus schon lange todt [41]), die Apostel sind schon mehrmals verhört, Petrus ist gar nicht mehr in Jerusalem, sondern in Cäsarea, und eben im Begriffe, mit Simon dem Zauberer, den er natürlich schon vorher mit seinem Gelde abgewiesen

39) Recognit. lib. I. c. 6—12.
40) „Diebus autem paucis remoratus." Recogn. I, 12.
41) Siehe Recogn. I, 53.

hatte [42]), zu disputiren. Kurz, es muß schon längere Zeit seit dem Tode Christi verflossen seyn.

Diese chronologische Unrichtigkeit der Recognitionen erklärt sich auf folgende evidente Weise. Die Recognitionen sind eine Ueberarbeitung der Clementinen. Letztere erzählen: „noch zu Lebzeiten Christi kam ein christlicher Missionär nach Rom, und Clemens wurde auf die neue Lehre aufmerksam [43]). Er beschloß nach Judäa zu reisen und mit eigenen Augen zu sehen. Ziemlich lange Zeit verstrich unterdessen [44]). Endlich schiffte er sich nach Judäa ein, ward aber nach Alexandrien verschlagen. Hier traf er den Barnabas mit einer Mission beschäftigt, schließt sich an ihn an, will mit ihm nach Judäa reisen, kann aber nicht zugleich mit ihm abfahren, kommt jedoch bald nach und landet zu Cäsarea, wohin sie sich bestellt haben [45])." Diese Erzählung leidet nicht an jener tödtlichen chronologischen Krankheit, wie die der Recognitionen, und man sieht leicht, besonders bei Vergleichung der fast wörtlich gleichlautenden Erzählungen beider, daß in den Recognitionen eine Lücke ist, und alles das ausfiel, was in den Clementinen von der Mitte des Kap. 7 an bis in Kapitel 9 hinein von der längeren Zögerung des Clemens und von seinem Verschlagenwerden nach Alexandrien erzählt wird. So ist es gekommen, daß die beiden Missionäre der Clementinen, der Anonymus zu Rom, und Barnabas zu Alexandrien, in den Recognitionen in eine Person, die des Barnabas zusammengeflossen sind, und dieser nur in Rom, nicht in Alexandrien auftritt.

Von einer Missionsthätigkeit des Barnabas zu Rom und zu Alexandrien weiß auch der Mönch Alexander, ohne daß er, wie es scheint, weder die Clementinen noch die Recognitionen ge-

---

42) A. G. 8, 20.

43) Wie dieser Missionär in Rom hieß, wird nicht angegeben.

44) *Πολὺς ὁ τῆς παροικῆς ἐγενήθη χρόνος.* Clement. I, 8.

45) Clement. lib. I. c. 7—16.

kannt hat. Abgesehen davon, daß er auch nicht mit der leisesten Andeutung auf diese Schriften sich bezieht [46]; hätte er als Panegyriker unmöglich den darin liegenden reichen Stoff zum Lobe des Barnabas unbenützt lassen können, wenn er je die pseudoclementinischen Werke vor Augen gehabt hätte; gewiß hätte er angemerkt, daß Barnabas den römischen Clemens, diese Zierde der alten Kirche, bekehrt habe u. d. gl. Die Angabe Alexanders über die Mission Barnabä zu Rom und zu Alexandrien kann darum nicht unmittelbar aus Pseudoclemens geflossen seyn, wohl aber kann sich durch letztern eine weitverzweigte Tradition gebildet haben, der auch Alexander seine Nachricht entnahm. Zu beachten ist hiebei, daß der Cyprische Mönch die fragliche Mission seines Helden in eine spätere Zeit verlegt, als Pseudoclemens, und jenen erst von Antiochia aus, nachdem er die dortige Gemeinde geordnet (A. G. 11, 22.), um's Jahr 43 nach Rom kommen läßt. Alexander fügt bei, Barnabas sey der erste unter den Schülern Christi gewesen, der das Evangelium in der Welthauptstadt verkündete; seine Predigt habe den besten Erfolg gehabt, und die zahlreichen Neubekehrten haben den Missionär in höchsten Ehren gehalten. Um aber menschlichem Ruhme zu entgehen, floh Barnabas heimlich aus Rom, als ein Muster der Demuth und Bescheidenheit. Von Rom begab er sich nach Alexandrien, und wanderte predigend von Stadt zu Stadt, bis er endlich über Jerusalem wieder nach Antiochia kam, von wo er ausgegangen [47]. Für's Erste ist nun aber die Zeitbestimmung Alexanders durch und durch unrichtig, und mit der der Apostelgeschichte unverträglich. Letzterer zu Folge blieb Barnabas mit Paulus ein ganzes Jahr zu Antiochien (A. G. 11, 26); alsdann reisten sie zusam-

46) Er nennt dagegen ausdrücklich Clemens den Alexandriner (ἐκ τῶ τοῦ Στρωματέως habe er geschöpft) als seine Hauptquelle; wie es scheint, fast mehr ostentationis causa, als in Wahrheit. S. Acta S. S. l. c. p. 438. §. 8.

47) Acta S. S. l. c. p. 430. 431. §. 20. 21.

men nach Jerusalem, um eine Beisteuer zu überbringen (J. 44. A. G. 11, 30.), von da wieder zurück nach Antiochien (A. G. 12, 25), und traten endlich (J. 45) ihre erste große Missionsreise an, auf der sie Rom nicht berührten (A. G. 13 ff). Ueberhaupt hat man gar kein sicheres, oder nur halbsicheres Zeugniß, daß Barnabas nach Rom gekommen sey, und es scheint mir unzweifelhaft, daß die ganze Sage von der Mission Barnabä zu Rom den Recognitionen ihren Ursprung verdanke, welche diese Angabe nur durch eine in ihnen befindliche Lücke hervorbringen.

Weiter widerspricht Alexander dem Pseudoclemens in der Behauptung, als sey Barnabas von Alexandrien über Jerusalem nach Antiochien gereist. Pseudoclemens läßt dafür den Barnabas von Alexandrien nach Cäsarea Stratonis segeln, wohin ihm bald der römische Clemens nachfolgt. Diesen führt Ersterer sofort zu Petrus, um von ihm in die christliche Kirche aufgenommen zu werden.

Es ist unnöthig, weiter zu untersuchen, welche von beiden Nachrichten vorzuziehen, denn ohne Zweifel ist weder in der einen, noch in der andern die Wahrheit berichtet. Um diese zu vernehmen, wenden wir uns wieder zur Apostelgeschichte. Zum erstenmale war uns in ihr Barnabas bald nach dem ersten christlichen Pfingstfeste erschienen, zum zweitenmal zeigt sie ihn uns mehrere Jahre später im neunten Kapitel.

Als nämlich Paulus zum erstemale nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem kam (um's J. 40), und die Jünger die Furcht vor dem einst so schrecklichen Manne, und das Mißtrauen gegen ihn noch nicht abgelegt hatten; da nahm sich Barnabas des Neubekehrten an, führte ihn zu den Aposteln und erzählte, wie der Herr den Saulus zum Glauben gerufen, und wie dieser sofort freimüthig für den Namen Jesu sich erklärt habe. Auf welchem Wege Barnabas genauere Nachrichten über Paulus erhalten haben mochte, als die Apostel und die übrige Gemeinde Jerusalems, ist

unbekannt; aber es steht zu vermuthen, Barnabas habe kurz zuvor eine Reise nach Damaskus gemacht, und hier als dem Schauplatze der ersten Missionsthätigkeit Pauli, die volle Ueberzeugung von dessen christlichem Eifer und ungeheuchelter Glaubenstreue gewonnen. Eine andere Erklärung der näheren Bekanntschaft Barnabä mit Paulus giebt der Mönch Alexander, wenn er erzählt: schon in der Schule Gamaliels mit Saulus bekannt, bestrebte sich Barnabas früher schon, seinen Mitschüler für Christus zu gewinnen, erndtete jedoch nur Spott und Verachtung. Als nun aber der große Umschwung mit Paulus geschehen, und dieser von Damaskus nach Jerusalem zurückgekehrt war; da begegnete ihm abermals Barnabas, und redete ihn an mit den Worten: wie lange noch Saulus willst du ein Saul bleiben? Saulus aber warf sich dem Barnabas zu Füßen, bat unter Thränen wegen des Vergangenen um Vergebung, legte sein neues Glaubensbekenntniß ab, erzählte die Geschichte seiner Bekehrung, und wurde sofort von dem erstaunten Barnabas zu den Aposteln geführt [48]).

Schwerlich ist an dieser ganzen Erzählung des Cyprischen Panegyrikers etwas Wahres, darum wenden wir uns wieder zur Apostelgeschichte.

Um jene Zeit, als Barnabas sich des Paulus annahm, hatte das Christenthum in Antiochien Eingang und zahlreiche Bekenner unter den Heiden gefunden. Kurz vorher war Petrus und durch ihn die Gemeinde belehrt worden, daß auch Heiden in die Kirche aufgenommen werden könnten [49]); weil aber die Sache noch so neu und Unordnung leicht zu befürchten war, so sandten jetzt die Apostel den Barnabas nach Antiochien, damit er die dortigen Vorgänge überwache. A. G. 11, 22.

Es ist beachtenswerth, daß die Wahl der Apostel auf Barnabas fiel. Wer Vorsteher und Leiter der eben sich bildenden

48) Acta S. S. l. c. p. 441. 442. §. 16—19.
49) A. G. 10. u. 11.

men nach Jerusalem, um eine Beisteuer zu überbringen (J. 44. A. G. 11, 30.), von da wieder zurück nach Antiochien (A. G. 12, 25), und traten endlich (J. 45) ihre erste große Missionsreise an, auf der sie Rom nicht berührten (A. G. 13 ff). Ueberhaupt hat man gar kein sicheres, oder nur halbsicheres Zeugniß, daß Barnabas nach Rom gekommen sey, und es scheint mir unzweifelhaft, daß die ganze Sage von der Mission Barnabä zu Rom den Recognitionen ihren Ursprung verdanke, welche diese Angabe nur durch eine in ihnen befindliche Lücke hervorbringen.

Weiter widerspricht Alexander dem Pseudoclemens in der Behauptung, als sey Barnabas von Alexandrien über Jerusalem nach Antiochien gereist. Pseudoclemens läßt dafür den Barnabas von Alexandrien nach Cäsarea Stratonis segeln, wohin ihm bald der römische Clemens nachfolgt. Diesen führt Ersterer sofort zu Petrus, um von ihm in die christliche Kirche aufgenommen zu werden.

Es ist unnöthig, weiter zu untersuchen, welche von beiden Nachrichten vorzuziehen, denn ohne Zweifel ist weder in der einen, noch in der andern die Wahrheit berichtet. Um diese zu vernehmen, wenden wir uns wieder zur Apostelgeschichte. Zum erstenmale war uns in ihr Barnabas bald nach dem ersten christlichen Pfingstfeste erschienen, zum zweitenmal zeigt sie ihn uns mehrere Jahre später im neunten Kapitel.

Als nämlich Paulus zum erstemale nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem kam (um's J. 40), und die Jünger die Furcht vor dem einst so schrecklichen Manne, und das Mißtrauen gegen ihn noch nicht abgelegt hatten; da nahm sich Barnabas des Neubekehrten an, führte ihn zu den Aposteln und erzählte, wie der Herr den Saulus zum Glauben gerufen, und wie dieser sofort freimüthig für den Namen Jesu sich erklärt habe. Auf welchem Wege Barnabas genauere Nachrichten über Paulus erhalten haben mochte, als die Apostel und die übrige Gemeinde Jerusalems, ist

Beachtung verdient. Zeigt ſich in ihm ein beſchränkter judaiſtiſcher Geiſt, ſo kann er von unſerem Barnabas nicht ſeyn; gehört er aber dagegen dem andern Extreme an, und verräth er Mißachtung des Judenthums und ſeiner Inſtitutionen, ſo erwächst abermal ſchwerer Verdacht gegen die Aechtheit des Briefes. — Doch verfolgen wir die Geſchichte.

Barnabas täuſchte das Vertrauen der Apoſtel nicht, als ein Mann voll heiligen Geiſtes und Glaubens (A. G. 11, 24.) befeſtigte er die ſchon gewonnenen Heiden im Chriſtenthume, bekehrte noch eine weitere beträchtliche Menge, und freute ſich des göttlichen Segens. A. G. 11, 23. 24.

Barnabas war es auch, der zuerſt die Bedeutung Pauli für die Sache des Evangeliums erkannte. Wie er ihn früher, als den Neubekehrten noch Jedermann in Jeruſalem mied, den Apoſteln vorſtellte; ſo holte er ihn jetzt von Tarſus herbei nach Antiochien, überzeugt, daß die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden Pauli Beruf ſey. Sofort wirkten beide gemeinſam ein ganzes Jahr in der Metropole des Heidenchriſtenthums. (V. 43—44). Von da begaben ſie ſich um die Zeit, als Jakobus der ältere enthauptet ward (V. 44), nach Jeruſalem, und überbrachten die auf die Prophezeiung des Agabus hin geſammelte Beiſteuer der Antiochener für ihre von einer Hungersnoth bedrohten chriſtlichen Brüder in Judäa (V. 44. A. G. 11, 30 u. 12, 25.). Der chriſtliche Gemeingeiſt, den Barnabas und ſein Gefährte zu nähren verſtand, hielt Heiden- und Judenchriſten zuſammen, und jene Beiſteuer war ein Zeichen dieſer Gemeinſchaft. Nach vollendetem Armengeſchäfte kehrten beide wieder nach Antiochien zurück, wohin ſie den Johannes Markus [50]), den Vetter des Barnabas, mitnahmen, und traten wieder in den Verein der chriſtlichen Leh-

50) Höchſt wahrſcheinlich eine und dieſelbe Perſon mit dem Evangeliſten Markus. Vgl. Credner Einl. Th. I. S. 99. De Wette Einl. S. 149.

rer zu Antiochien, deren Namen uns die Apostelgeschichte aufbewahrt hat [51]). Als diese einst, wahrscheinlich nach kurzer Zeit, zur Gottesverehrung versammelt waren, erhielten sie vom Geiste die Weisung, den Barnabas und Saulus zu dem Geschäfte auszusondern, wozu sie berufen seyen. Feierlich wurden nun beide hiefür eingeweiht, und sie traten im göttlichen Auftrage ihre erste große Missionsreise an (wahrscheinlich 45—46 n. Chr.). In Begleitung des Johannes Markus schifften sie sich in Seleucia bei Antiochien nach Cypern, dem Vaterlande des Barnabas, ein [52]), landeten in Salamis, einer der Hauptstädte der Insel, traten zuerst in den jüdischen Synagogen mit der Verkündigung des Evangeliums auf, und durchreisten die ganze Insel von Osten nach Westen bis Paphos. Hier verlangte der römische Statthalter Sergius Paulus [53]) von ihnen das Wort Gottes zu hören; und als sich Barjesu Elymas, d. h. der Magier, diesem widersetzte und den Statthalter vom Glauben abzuhalten suchte, strafte ihn Paulus mit kräftigen Worten und schlug ihn mit Blindheit. Der Statthalter aber nahm den Glauben an [54]).

---

51) Simon, mit dem Zunamen Niger, Lucius von Cyrene und Manahen, der Milchbruder des Tetrarchen Herodes. Beachtenswerth ist, daß die Apostelgeschichte 13, 1. unter allen antiochenischen Lehrern den Barnabas zuerst, den Saulus zuletzt stellt. Barnabas war der angesehenste, Paulus erst ein Anfänger.

52) Die ersten Keime des Christenthums waren schon nach dem Tode des h. Stephanus auf diese Insel gebracht worden. A. G. 11, 19.

53) Seit Augustus waren Proconsuln über Cypern gesetzt. Dio Cass. l. 53. 54. Tillemont, Mem. T. I. p. 244b. ed. Brux. 1732. 4. Die Legende macht diesen Sergius Paulus nachmals zum Bischofe von Narbonne, und verwechselt ihn mit jenem Paulus, den um die Mitte des 3ten Jahrhunderts P. Fabian als Missionär nach Gallien geschickt hatte. Letzterer Paulus ist ein Zeit- und Missions-Genosse des Pariser Apostels Dionys, den die Legende mit dem Areopagiten verwechselt hat.

54) Ob auch der Zauberer gläubig geworden sey, ist zweifelhaft. Origenes behauptet es. In Exod. T. II. p. 117. ed. B. B.

Schon hier auf Cypern begann die Ueberlegenheit Pauli über Barnabas ſich zu zeigen, gegen welch Letztern der Erſtere bisher eine Art von untergeordneter Stellung eingenommen hatte. Die nunmehrige Veränderung aber deutet auch der Referent in der Apoſtelgeſchichte an. Bisher hatte er immer, wenn er beide zugleich nannte, den Barnabas vorangeſtellt, ja unter den Propheten und Lehrern zu Antiochien den Barnabas zuerſt, den Saulus aber an der letzten Stelle genannt. Jetzt plötzlich greift er einen andern Ton und ſagt A.G. 13, 13.: „Paulus und ſeine Gefährten.“

Von Paphos ſchifften ſie nach Perge in Pamphilien, einem kleinaſiatiſchen Küſtenlande, wo ſie Markus verließ und nach Jeruſalem zurückkehrte. Barnabas und Paulus aber giengen höher hinauf in das Herz Kleinaſiens nach Antiochien in Piſidien, traten hier am Sabbate in der Synagoge auf, und Paulus hielt eine Rede in derſelben, die großen Eindruck machte [55]). Man lud die Miſſionäre ein, am folgenden Sabbat wieder in der Synagoge zu erſcheinen, und Juden und Proſelyten begleiteten ſie in ihre Herberge. Am nächſten Sabbate nun kam faſt die ganze Stadt zuſammen, die Miſſionäre zu hören. Darüber erbittert, begannen die Juden, dem Vortrage Pauli zu widerſprechen, ihn ſelbſt aber zu läſtern; deßhalb wendeten ſich Paulus und Barnabas an die Heiden der Stadt, fanden freundliche Aufnahme, Viele wurden gläubig, und in der ganzen Gegend verbreitete ſich das Wort des Herrn. A.G. 13, 48. 49. Doch die Juden bewirkten die Landesverweiſung der beiden Miſſionäre, und dieſe wendeten ſich nun öſtlich nach Ikonium in Lykaonien. Schon ſtand ihnen hier Steinigung von den Juden bevor; ſie aber erfuhren es, flüchteten in das benachbarte Lyſtra, und verkündeten hier und in der Umgegend das Chriſtenthum. In Lyſtra heilte Paulus einen Lah-

55) Barnabas habe dem Paulus das Recht zu ſprechen abgetreten, meint Chrys. in Act. App. hom. 19.

rer zu Antiochien, deren Namen uns die Apostelgeschichte aufbewahrt hat [51]). Als diese einst, wahrscheinlich nach kurzer Zeit, zur Gottesverehrung versammelt waren, erhielten sie vom Geiste die Weisung, den Barnabas und Saulus zu dem Geschäfte auszusondern, wozu sie berufen seyen. Feierlich wurden nun beide hiefür eingeweiht, und sie traten im göttlichen Auftrage ihre erste große Missionsreise an (wahrscheinlich 45—46 n. Chr.). In Begleitung des Johannes Markus schifften sie sich in Seleucia bei Antiochien nach Cypern, dem Vaterlande des Barnabas, ein [52]), landeten in Salamis, einer der Hauptstädte der Insel, traten zuerst in den jüdischen Synagogen mit der Verkündigung des Evangeliums auf, und durchreisten die ganze Insel von Osten nach Westen bis Paphos. Hier verlangte der römische Statthalter Sergius Paulus [53]) von ihnen das Wort Gottes zu hören; und als sich Barjesu Elymas, d. h. der Magier, diesem widersetzte und den Statthalter vom Glauben abzuhalten suchte, strafte ihn Paulus mit kräftigen Worten und schlug ihn mit Blindheit. Der Statthalter aber nahm den Glauben an [54]).

---

51) Simon, mit dem Zunamen Niger, Lucius von Cyrene und Manahen, der Milchbruder des Tetrarchen Herodes. Beachtenswerth ist, daß die Apostelgeschichte 13, 1. unter allen antiochenischen Lehrern den Barnabas zuerst, den Saulus zuletzt stellt. Barnabas war der angesehenste, Paulus erst ein Anfänger.

52) Die ersten Keime des Christenthums waren schon nach dem Tode des h. Stephanus auf diese Insel gebracht worden. A. G. 11, 19.

53) Seit Augustus waren Proconsuln über Cypern gesetzt. Dio Cass. l. 53. 54, Tillemont, Mem. T. I. p. 244b. ed. Brux. 1732. 4. Die Legende macht diesen Sergius Paulus nachmals zum Bischofe von Narbonne, und verwechselt ihn mit jenem Paulus, den um die Mitte des 3ten Jahrhunderts P. Fabian als Missionär nach Gallien geschickt hatte. Letzterer Paulus ist ein Zeit- und Missions-Genosse des Pariser Apostels Dionys, den die Legende mit dem Areopagiten verwechselt hat.

54) Ob auch der Zauberer gläubig geworden sey, ist zweifelhaft. Origenes behauptet es. In Exod. T. II. p. 117. ed. B. B.

ben. Sofort ward das sogenannte Apostelconcil gehalten (V. 50 —52), welchem Paulus und Barnabas beiwohnten, und wo sie die Zeichen und Wunder erzählten, welche Gott durch sie unter den Heiden gewirkt hatte. Barnabas erwarb sich hier das Verdienst, mitgewirkt zu haben, daß die Last des jüdischen Gesetzes den Heidenchristen nicht aufgelegt, und darum dem Christenthum seine Bestimmung zum Universalismus bewahrt wurde. A. G. 15, 1—30.

Ungefähr 1 bis 2 Jahre hatten Paulus und Barnabas nach dem Apostelconcil wieder zu Antiochien zugebracht, da machte jener diesem den Vorschlag zu einer neuen gemeinsamen Missionsreise, um die von ihnen schon gestifteten Gemeinden wieder zu besuchen. Barnabas geneigt ihn zu begleiten, wollte seinen Vetter Markus wieder mitnehmen, und als Paulus durchaus nicht darein willigte, weil Markus schon auf der ersten Missionsreise sie verlassen hätte, so trennten sich beide und schlugen verschiedene Wege ein, Barnabas von Markus, Paulus von Silas begleitet. Barnabas lehrte nun wieder auf Cypern, und hernach wohl auch in andern, uns nicht genannten Gegenden. A.G. 15, 39.

Ohne Zweifel hatten in dem entstandenen heftigen Streite (παροξυσμὸς) zwischen Paulus und Barnabas beide gefehlt, aber auch beide einiges Recht, welches jeder einseitig verfocht. Barnabas war ohne Zweifel überzeugt, daß in seinem jungen Vetter, ungeachtet jener frühern Uebereilung oder Schwäche, viele für's Christenthum brauchbare Tüchtigkeit ruhe, und wollte ihn deßhalb — nicht aus blinder Verwandtenliebe — wieder mit sich nehmen. Das war sein Recht. Paulus aber sah ein, daß dem Markus eine ernste Rüge gehöre, und konnte wohl glauben, derselbe sey untüchtig zum Missionsberufe. Das war Pauli Recht. Daß sie heftig wurden, war ihre beiderseitige Schwäche [57]).

57) Vgl. Olshausen, Commentar Th. 2. S. 732. Anm.

Der Streit aber hatte jetzt die für die Ausbreitung des Christenthums ersprießliche Folge, daß die Mission unter den Heiden zwei Richtungen einschlug, deren eine von Paulus, die andere von Barnabas verfolgt wurde. Wie lange, und in welchen Ländern sofort Barnabas das Evangelium verkündiget habe, darüber schweigt die Apostelgeschichte, die sich von nun an ausschließlich mit Paulus beschäftigt. Und wenn auch sonst in der h. Schrift der Name des Barnabas noch genannt wird; so werden uns doch dabei keine reichhaltigen und genügenden Aufschlüsse über seine *späteren* Lebensverhältnisse gegeben. Doch dienen diese Stellen dazu, die Biographie des Barnabas einigermassen zu vervollständigen.

Nach I. Cor. 9, 5. 6. könnte es scheinen, Barnabas habe zur Zeit der Abfassung dieses Briefes (wahrscheinl. J. 57), also ungefähr 4 Jahre nach seiner Trennung von Paulus noch Missionsreisen gemacht, denn Paulus sagt in der angeführten Stelle: „sollten nur ich und Barnabas allein das Recht nicht haben, die Handarbeit zu unterlassen." Demnach hat Barnabas, wie Paulus, auf seinen Missionen von der eigenen Handarbeit sich ernährt; aber es muß zweifelhaft bleiben, ob hier jene Mission, die er in den Jahren 45 und 46 in Gemeinschaft mit Paulus gemacht hatte, gemeint sey, oder ob Barnabas nach der Trennung von seinem frühern Gefährten noch weitere Bekehrungsreisen unternommen und auch auf ihnen jene Sitte bewahrt habe. Ja es wäre sogar möglich, daß Barnabas wieder in Verbindung mit Paulus getreten und eben (J. 57) bei diesem anwesend gewesen wäre, als er den ersten noch vorhandenen Brief an die Corinther schrieb. — Doch von dieser Annahme und ihrer Unwahrscheinlichkeit später.

Etwas Anderes, als der griechische Text, sagt die Vulgata in der eben angeführten Stelle über Barnabas aus. Sie las nämlich den griechischen Text (V. 6.) anders und übersetzte:

aut ego solus et Barnabas, non habemus potestatem, hoc operandi, „sollten nur ich und Barnabas das Recht nicht haben, so zu handeln“ [58]), d. h. uns von einer christlichen Frau auf unsern Missionen begleiten zu lassen. Barnabas wäre demnach, wie Paulus, unverheirathet, wenigstens nicht in Gesellschaft seiner Frau auf seinen Missionen gewesen [59]). Ob jedoch Barnabas noch zur Zeit, als Paulus dieß schrieb (J. 57) in Missionsthätigkeit war, oder ob sich jene Worte auf die früheren Zeiten der gemeinsamen Missionsreise (J. 45—46) zurückbeziehen, muß auch bei der Uebersetzung der Vulgata unentschieden bleiben, deren Lesart überdieß gegen die griechische, kritisch bestätigte, zurückstehen muß.

Von Barnabas spricht Paulus weiter im Briefe an die Galater. Was er aber hier von ihm berichtet, bezieht sich nicht auf die Zeit der Abfassung des Galaterbriefes selbst (J. 55—56), sondern auf eine mehr oder weniger frühere. Die Reise insbesondere, deren hier Paulus (Gal. 2, 1.) gedenkt, und die er nach 14 Jahren (von seiner Bekehrung an) zugleich mit

---

58) Sie las also: ἢ μόνος ἐγὼ καὶ Βαρνάβας οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν οὕτως ἐργάζεσθαι statt [τοῦ] μὴ ἐργάζεσθαι. Schon mehrere alte lateinische Kirchenväter, Tertullian, Ambrosius und Augustinus lasen ebenso, wie die Vulgata. S. Calmet, Comment. in Ep. I. ad Cor. c. IX. und Griesbach in Apparatu.

59) Von der Ehelosigkeit des Barnabas spricht auch der abyssinische Kirchenliederdichter, aus dem die Bollandisten folgende Strophe in lateinischer Uebersetzung beibringen: „salutem dico Barnabae, qui nullis carnis vinculis detentus fuit, quo minus Spiritu sancto actus, statuta ejus impleret, verbi ministerio potens. Cum ab hoc mundo migrasset, et ardor ignis esset exstinctus, pollinctum est corpus ejus manibus Marci Evangelistae.“ Acta S. S. l. c. p. 421. Letzteres hat sehr nahe Verwandtschaft mit der Nachricht des Mönchs Alexander. — Daß übrigens Barnabas keine Frau bei sich geführt habe, gleich Paulus, läßt sich auch bei der Lesart des griechischen Textes aus dem ganzen Zusammenhange erschließen. S. Billroth z. d. St.

Barnabas und Titus nach Jeruſalem gemacht haben will, iſt höchſt wahrſcheinlich die um's Jahr 51 zum Apoſtelconcil unternommene [60]), wovon ſchon oben die Rede war. In dieſe Zeit (J. 51) fällt auch, was Paulus V. 9 erzählt, daß die Häupter der Apoſtel, Jakobus (d. j.), Petrus und Johannes ihm und dem Barnabas die Hand zur Gemeinſchaft gereicht und ſie als die Apoſtel der Heiden anerkannt hätten. Auch dieß muß ſich während ihres Aufenthaltes beim Apoſtelconcil ereignet haben.

Etwas Neues dagegen berichtet uns V. 13 deſſelben zweiten Kapitels im Galaterbriefe. Hier erzählt nämlich Paulus, wie ſich ſelbſt Barnabas durch die Ankunft der judaiſirenden Eiferer in Antiochien zu demſelben Fehltritte habe verleiten laſſen, wie Petrus. Der Nachdruck, den Paulus darauf legt, daß ſogar Barnabas die Gemeinſchaft mit den Heidenchriſten zu Antiochien abgebrochen und jenes verſtellte Betragen angenommen habe, zeigt, wie weit dieſer ſonſt von beſchränkten, judaiſtiſchen Anſichten entfernt geweſen ſey, und wie ſehr er die Freiheit der Heidenchriſten vom Geſetze und ihre volle Ebenbürtigkeit im Reiche Gottes anerkannt habe. Nebenbei erſcheint aber Barnabas doch noch nicht ganz von allem jüdiſchen Sauerteige gereinigt, ſeine Richtung iſt noch weniger frei, oder doch weniger durchgebildet in der Freiheit, als die des Paulus, und er läßt ſich ſogar bis zu einer wirklich beſchränkten, die Heidenchriſten mißachtenden Handlungsweiſe verleiten. Es iſt dieß meines Erachtens ein Umſtand, der für die ſpätere kritiſche Frage, für die Unterſuchung der Aechtheit unſeres Briefes, von nicht geringem Belange iſt.

Es fragt ſich nun weiter, in welche Zeit das eben beſprochene Ereigniß zu Antiochien zu verſetzen ſey. Zwei Anſichten hierüber

60) Vgl. Neander, Geſch. der Pflanzg. Th. I. S. 89. 90. Olshauſen, Commentar. Th. 2. S. 723. Anmerk. und die 2te chronolog. Tafel S. 550. Schott, Erörterung einiger wichtig. chronol. Punkte in der Lebensgeſch. d. Ap. Paulus. S. 104—109.

haben beſondern Anſpruch auf Beachtung. Die eine will den Vorfall in die nächſte Folgezeit nach dem Apoſtelconcil verlegen, alſo etwa in's Jahr 52, die andere dagegen glaubt ihn erſt nach der Rückkunft Pauli von ſeiner zweiten Miſſionsreiſe anſetzen zu dürfen (J. 55). Für jede der beiden Computationen laſſen ſich Wahrſcheinlichkeitsgründe aufbringen, die einander ſo ziemlich die Wage zu halten im Stande ſind [61]). Doch ſcheint das Zünglein auf die Seite des Jahres 52 ſich hinüber zu neigen. Eben erſt hatte das Apoſtelconcil entſchieden, daß die Heidenchriſten frei ſeyn ſollen von der Laſt des Geſetzes; aber über die Judenchriſten und ihre Stellung zum alten Geſetze hatte die heilige Synode keinen Ausſpruch gethan. In ſo früher Zeit nun konnten ſelbſt ein Petrus und Barnabas noch ſchwanken, ob ſie es vor ihrem eigenen Gewiſſen und vor den Augen der Welt verantworten könnten, wenn ſie ſich nicht mehr vom Geſetze gebunden erachteten und Handlungen erlaubten, die dem gehorſamen Sohne Moſis nicht zuſtanden.

Doch es wäre möglich, daß das Ereigniß auch in's Jahr 55 fiele, aber auf keinen Fall kann hieraus erſchloſſen werden, was Manche daraus ableiten wollten, daß ſich nämlich Paulus und Barnabas nicht blos überhaupt ausgeſöhnt [62]), ſondern auch wieder enger vereinigt hätten zu gemeinſamen Miſſionsunternehmungen, wie früher, kurz, daß Barnabas wieder Reiſegefährte Pauli geweſen ſey.

Dieſe Meinung will man noch mehr durch II. Cor. 8, 18 ff. begründen. Paulus ſagt in dieſer Stelle, er habe dem Titus auf ſeiner Reiſe zu den Corinthern einen Bruder mitgegeben, der bei allen Gemeinden als Lehrer des Evangeliums im beſten Rufe ſtehe, und auch von den Gemeinden zum Reiſegefährten Pauli gewählt

61) Neander, Geſch. d. Pflanzg. Th. 1. S. 187. Anm. 1. Olshauſen, Comment. Th. 2. S. 759. Winer, Ep. ad Gal. p. 62. 63.

62) Paulus gedenkt öfter des Barnabas I. Cor. 9, 5. 6. Gal. 2, 1. 9. 13. Später iſt ſogar der Vetter des Barnabas, wegen deſſen die ganze Spannung entſtand, wieder bei Paulus.

worden ſey. Hiezu bemerkt Chryſoſtomus: „einige halten dieſen Bruder für Lukas, andere für Barnabas [63]).“ Er ſelbſt giebt kein Urtheil ab. Ganz entſchieden aber verſteht Theodoret darunter den Barnabas, denn dieſer ſey von der Gemeinde von Antiochien (A. G. 13, 3.) zum Reiſegefährten Pauli gewählt worden. Dieſem alten Exegeten hat in den neuern Zeiten beſonders Gallandius [64]) beigeſtimmt, und daraus den Schluß gezogen, Barnabas habe ſich nach jener Entzweiung wieder in die Geſellſchaft Pauli begeben und ſey von Letzterm im J. 57 (Abfaſſungszeit von II. Cor.) nach Corinth mit Titus geſchickt worden.

Dieſe Vermuthung hat aber in der That nur wenig Empfehlenswerthes. Offenbar nimmt unter den Boten des Paulus nach Corinth Titus den erſten Rang ein, er iſt, ſo zu ſagen, das Haupt der apoſtoliſchen Geſandtſchaft; der Bruder aber, der ihn begleitet, muß eine, wenigſtens um etwas, unbedeutendere Stellung eingenommen haben, als Titus. Wie könnte aber Barnabas dem Titus untergeordnet erſcheinen, er, ein ſo alter, ſo geprüfter, ſo hochverdienter und angeſehener Lehrer der Kirche, wahrſcheinlich ein unmittelbarer Jünger Chriſti, einer der 70, die ſich der Herr ſelbſt auserwählt hatte zu Boten des Heils? Er kann unmöglich neben Titus als Nebenperſon auftreten. Deßhalb hat auch jene Vermuthung Theodorets und einiger Früheren ſo wenig Anklang gefunden, und weit natürlicher haben ſich ſo viele große Bibelforſcher nach einem weniger berühmten Manne umgeſehen, um in ihm den Begleiter des Titus zu entdecken. Die Einen dachten an Silas, Ligtfoot an Johannes Markus, die Meiſten und ſchon Origenes [65]) und Hieronymus [66]) an Lukas. Dieſer letztern Anſicht iſt in den neueſten Zeiten auch Olshauſen [67]) beigetreten,

63) In Ep. II. ad Cor. VIII. Opp. T. III. p. 565.
64) Bibl. vet. P. P. T. I. Proleg. p. xxxiv.
65) Homil. I. in Luc. T. III. p 933. ed. B. B.
66) De vir. ill. c. 7. Vgl. Calmet zu II. Cor. 8, 18.
67) Comment. Th. 3. S. 783.

und er hat darauf aufmerksam gemacht, daß a) Lukas in den Subscriptionen als Ueberbringer des Briefs genannt werde; b) daß derselbe A. G. 20, 1. aufhöre, in der ersten Person der Mehrzahl zu erzählen, was darauf hinweise, daß er den Apostel verlassen habe, diese Stelle gehöre aber gerade in die Zeit der Abfassung des zweiten Schreibens an die Corinther; c) das χειροτονηθεις (was den Theodoret zu seiner Vermuthung verleitet hat) deute hier nur an, daß die Gemeinden in Macedonien eine Thätigkeit bei der Wahl der Deputirten an die Corinther ausgeübt hätten.

Nehmen wir hiezu noch, was wir oben über das Rangverhältniß zwischen Titus und seinem Begleiter bemerkt haben, so paßt auch dieß weit eher auf Lukas [68]), als auf Barnabas, und es ergiebt sich uns große Wahrscheinlichkeit, daß nicht Letzterer in der Stelle II. Cor. 8, 18. gemeint sey. Damit verliert zugleich die Vermuthung, Barnabas habe sich noch im J. 57 in der Gesellschaft Pauli befunden, eine ihrer Hauptstützen, und zugleich verlieren wir eine Nachricht über die späteren Lebensjahre unseres apostolischen Mannes.

68) Vielleicht war dieser erst im Verlaufe der zweiten Missionsreise zu Troas (ums J. 52—53) in die Gesellschaft Pauli getreten, wie aus A. G. 16, 10. erschlossen wird. S. Tillem. Mem. T. II. p. 251. Not. sur. S. Luc. Neander, G. d. Pflanzg. S. 149. Olshausen, Comment. Th. 2. S. 736. Dann wäre Titus nach Gal. 2, 1 ff. ein älterer Gefährte Pauli, schon zur Zeit des Apostelconcils (J. 51) ihm verbunden. Uebrigens erhebt de Wette (zu A. G. 16, 10.) dagegen Einsprache, daß aus jener Stelle der Apostelgeschichte, wo der Referent zuerst der ersten Person der Mehrzahl sich bedient, gefolgert werden könne, jetzt sey Lukas in die Gesellschaft eingetreten. Vielmehr sey der Reisebericht wahrscheinlich von Timotheus, und Lukas habe ihn sodann in seine Geschichte ohne Veränderung aufgenommen. Wenn jedoch de Wette glaubt (S. 118), daß Lukas erst später in Pauli Gesellschaft gekommen sey; so gestaltet sich das von uns in Anspruch genommene Rangverhältniß zwischen ihm und Titus nur noch stärker.

Nicht überſehen dürfen wir, daß in den Jahren 62 bis 64 der Vetter des Barnabas, Johannes Markus, wegen deſſen ſich die beiden Heidenapoſtel um's J. 53 getrennt hatten, wieder in der Geſellſchaft Pauli erſcheint. So erſehen wir aus Coloſſ. 4, 10.: „es grüßen euch Ariſtarchus, mein Mitgefangener, und Markus, der Vetter des Barnabas.“ Ebenſo meldet Paulus dem Philemon (V. 24) einen Gruß von Markus, Ariſtarchus und Andern. Demnach iſt der Vetter des Barnabas der Genoſſe Pauli in deſſen erſter römiſcher Gefangenſchaft (62—64) geweſen [69]). Später war Markus in der Geſellſchaft Petri [70]), und noch ſpäter in der des Timotheus zu Epheſus, denn als Paulus aus der zweiten römiſchen Gefangenſchaft ſeinen zweiten Brief an Timotheus ſchrieb, verlangt er von dieſem, daß er bald zu ihm komme und den Markus mit ſich bringe [71]).

Was reſultirt nun aber aus all' dieſem für die Biographie unſeres Barnabas? Es iſt auffallend, daß Markus ſich wieder bei Paulus befindet. Zur Erklärung dieſes Umſtandes laſſen ſich drei Fälle denken, entweder a) iſt auch Barnabas wieder in die Geſellſchaft Pauli getreten, wie Gallandius meint [72]); oder b) Barnabas hat ſeine Miſſionswirkſamkeit gänzlich aufgegeben, und ſein thateneifriger Vetter hat ſich darum wieder zu Paulus verfügt; oder endlich c) Barnabas war in jenen Zeiten ſchon todt, und darum die anderweitige Thätigkeit ſeines Vetters natürlich.

Für ganz unwahrſcheinlich halte ich nun die erſte Vermuthung, daß Barnabas ſich um jene Zeit wieder in Geſellſchaft

69) Ueber die Chronologie vgl. Schott, Erörterung einiger wichtigen chron. Punkte. S. 116—156.

70) I. Petr. 5, 13. vgl. Hug, Einl. Th. 2. S. 65. Dagegen Credner, Einl. Th. 1. S. 99.

71) II. Tim. 3, 11. Vgl. Mack, Comment. über die Paſtoralbriefe S. 516. 525 ff.

72) Bibl. vet. P. P. T. I. Proleg. XXXIV.

Pauli befunden habe. Nirgends erwähnt der Apoſtel in ſeinen ſpäteren Briefen dieſes Begleiters. Seinem Sendſchreiben an die Coloſſer hat Paulus eine Menge von Grüßen ſeiner Umgebung beigefügt, er nennt den Ariſtarch, den Jeſus Juſtus, den Epaphras, Lukas, Demas und Markus, den Vetter des Barnabas, aber von Letzterem ſelbſt weiß er ihnen nichts zu melden. Gleich zahlreiche Grüße finden ſich am Ende des kleinen, um dieſelbe Zeit geſchriebenen Briefs an Philemon, und die Perſonen, die den Philemon grüßen laſſen, ſind ganz dieſelben, wie die im Coloſſerbriefe, nämlich Epaphras, Markus, Ariſtarch, Demas und Lukas, nur ein Einziger fehlet, Jeſus Juſtus. Sollte nun in beiden Briefen, in dem an die Coloſſer und an Philemon, Paulus den Barnabas vergeſſen, oder abſichtlich übergangen haben? Noch mehr. Als Paulus, wahrſcheinlich gegen Ende der erſten römiſchen Gefangenſchaft, ſeinen Brief an die Philipper ſchrieb, war Timotheus bei ihm. Dieſen ehrt er nun im beſagten Schreiben auf eine ausgezeichnete Weiſe, er giebt ihm den Vorzug vor allen ſeinen andern Genoſſen (Phil. 2, 19. 20.), und ſtellt den Namen des Timotheus neben ſeinen eigenen in dem den Brief eröffnenden Gruße. Und von Barnabas iſt abermal gar keine Rede. Es iſt darum auch nicht anzunehmen, daß ſich dieſer in der Geſellſchaft Pauli während der erſten römiſchen Gefangenſchaft befunden habe.

Weit mehr haben dagegen die zweite und dritte Vermuthung für ſich. Wenn Barnabas dazumal aufgehört hatte, für Miſſionen thätig zu ſeyn, oder wenn er gar ſchon geſtorben war, ſo konnte Markus gar wohl einen neuen Schauplatz ſeiner Thätigkeit ſuchen, und ſich einem Manne anſchließen, in deſſen Begleitung er in jüngern Jahren ſeine Miſſionsthätigkeit begonnen hatte, und deſſen vielbewegtes Leben ihm zu zeigen Gelegenheit gab, wie ſehr er unterdeſſen an Kraft und Ausdauer im Dienſte des Evangeliums zugenommen habe. Seiner bediente ſich ſofort Paulus während der erſten Gefangenſchaft zu einer Sendung in's

Morgenland (Coloss. 4, 10). Aus Veranlassung dieser mag er zu Petrus nach Babylon, und auf der Rückkehr zu Timotheus nach Ephesus gekommen seyn, von wo ihn Paulus während seiner zweiten römischen Gefangenschaft wieder zu sich rief. II. Tim. 4, 11.

Die Vermuthungen sub lit. b. und c. erklären demnach beide die Trennung des Markus von seinem Vetter Barnabas, und den Aufenthalt des Erstern bei Paulus, Petrus und Timotheus. Am wahrscheinlichsten scheint mir übrigens, es habe der Tod des Barnabas den Markus wieder zu Paulus geführt. Daß dieses Todes aber im Colosserbriefe 4, 10. nicht erwähnt wird, kann hiegegen nicht von Bedeutung seyn, denn Paulus konnte den Markus als Vetter des Barnabas bezeichnen, wenn Letzterer auch schon gestorben war.

Von größter Wichtigkeit wäre es für uns, die letzten Schicksale und besonders das Todesjahr des Barnabas zu wissen; aber gerade hier verlassen uns die sicheren Nachrichten gänzlich, und unverbürgte Sagen treten an ihre Stelle. Hören wir zuerst die Acta et Passio Barnabae in Cypro, die von Johannes Markus herrühren wollen [73]). „Nach jenem Zwiste zwischen Paulus und Barnabas, sagen sie, sprach Letzterer also: ich reise nun nach Cypern, um dort die Marterkrone zu finden, wohl wissend, daß ich dein Antlitz nicht mehr sehe, Vater Paulus [74]). Und er warf sich dem Paulus zu Füßen, und weinte heftig. Paulus aber erwiederte: es ist mir in dieser Nacht der Herr erschienen, und hat zu mir gesprochen: du sollst den Barnabas nicht hindern, nach Cypern zu reisen, denn dort wird er Viele für den Glauben gewinnen u. s. f. Barnabas sey sodann mit Markus nach Laodicea [75]) gegangen, um von da nach Cypern zu überschiffen. Aber

73) Acta S. S. l. c. p. 431 sq.

74) Die Traditionen, auf welchen diese Akten beruhen, wissen demnach nichts von einer spätern Wiedervereinigung der beiden Heidenapostel.

75) In Syrien, südlich von Antiochien, am Meere.

der Wind war ungünſtig, deßhalb gelangten ſie nicht an den Ort ihrer Beſtimmung, ſondern nach Coratium [76]), von da nach Iſaurien und auf die Inſel Pithinſa. Hier ſahen ſie ſich genöthigt, zu landen und drei Tage zu verweilen. Ein Mann, Namens Euphemus, nahm ſie auf. Sofort ſegelten ſie Aconeſia vorbei und gelangten nach Anemurium [77]). Hier landeten ſie abermals, und Barnabas bekehrte mehrere Heiden. Von da erſt kamen ſie nach Cypern, landeten zu Cromiaciates [78]), trafen hier die Tempeldiener [79]) Timo und Ariſton, und fanden bei ihnen gaſtliche Aufnahme. Timo, eben am Fieber krank, wird von ihnen durch Händeauflegung geheilt. Anderen Kranken legte Barnabas das von Matthäus empfangene heilige Buch [80]) auf, und auch ſie genaſen. Die Stadt der Lapithen [81]) mußten ſie umgehen, weil man ihnen den Eintritt verweigerte, und ſie kamen über das Gebirg nach dem Kaſtell Lampadiſtum, der Heimath Timo's, wo ſie bei Herakleon Einkehr nahmen. Dieſer war aus Tamaſſus [82]), und ſoll ſchon auf der erſten Miſſionsreiſe von Paulus und Barnabas bekehrt worden ſeyn. Er ward nun zum Biſchof geweiht, und eine chriſtliche Kirche in einer Höhle bei Tamaſſus etablirt. Weiter kamen ſie nach der Hauptſtadt Paphos, und bekehrten hier den Tempeldiener Rhodon, der ſie ſofort begleitete. Auch den Barjeſu oder Elymas [83]) trafen ſie

---

76) Eigentlich Coroceſium an der Küſte von Pamphilien.

77) Stadt und Vorgebirg in Sicilien.

78) *Κρομμυου ἀκρα*, Cromnyu-Acris. Vgl. Cic. XII. Ep. 13. und Biſchoff u. Möller's Lex. S. 287. 288. u. d. A. Ceparum.

79) Wahrſcheinlich waren ſie dieß vor ihrer Bekehrung zum Chriſtenthums.

80) Davon ſpäter.

81) Lapethus oder Lapathus, Stadt auf der Nordküſte der Inſel Cypern.

82) Im Norden von Cypern.

83) S. A. G. 13, 8—11. und oben S. 19.

wieder, und abermal legte er den Missionären Hindernisse in den Weg. Deßhalb begaben sie sich gen Curium [84]). Auf dem Wege dahin sahen sie die unzüchtigen Spiele der Cyprier, und entrüstet ließ Barnabas den westlichen Theil des Berges über die Schamlosen herstürzen. An den Thoren von Curium aber stellte sich ihnen, durch Barjesu aufgereizt, eine große Menge Juden entgegen und verhinderte sie am Eintritte in die Stadt. Am andern Tage trafen sie wieder einen Bekannten, Namens Aristoclianus, den Paulus und Barnabas früher zu Antiochien vom Aussatze gereinigt und zum Bischofe seiner Vaterstadt, deren Name nicht genannt wird, geweihet hatten. Weiter kamen sie nach Amathunt, wo sie kaum bei einer alten Frau eine Aufnahme fanden, denn auch hier hatte Barjesu ihnen entgegen gewirkt. Endlich gelangten sie nach Salamis, traten in die Synagoge ein, und Barnabas erklärte mit günstigem Erfolge das von Matthäus erhaltene Evangelium. Zwei Tage nachher kam auch Barjesu [85]) an, und reizte die Juden auf. Barnabas ward ergriffen, an einem Stricke um den Hals aus der Synagoge auf ein Feld außerhalb der Stadt geschleppt und verbrannt, so daß selbst seine Gebeine zu Asche wurden. Am nächsten Tage wollten die Juden auch diese Asche in's Meer werfen. Aber Markus nahm sie mit einigen andern christlichen Freunden zur Nachtzeit hinweg, brachte sie in eine Höhle, und verbarg hier die Asche nebst dem Evangelium des Matthäus. Solches geschah nach ägyptischer Rechnung am 17ten Tage des Monats Payni, τῇ δὲ γενεᾷ ἔτους ιβ', oder nach römischer Monatsrechnung, den 11. Juni [86]).

---

84) Oestlich von Paphos.

85) Er ist hier für Barnabas etwas Aehnliches, was in den Clementinen Simon der Magier dem Apostel Petrus gegenüber ist.

86) Acta S. S. l. c. n. 39—48. p. 432—435. Der Cardinal Sirlet übersetzte: anno autem 102 post natalem diem Domini, als ob er statt ιβ die Zahl ρβ' gelesen hätte. Dieß wird auch als richtige Lesart von den Bollandisten vorausgesetzt, nur rech-

In welch: Zeit fällt nun dieſer Sage zu Folge der Tod des h. Barnabas? Die Antwort auf dieſe Frage iſt uns leider dadurch unſicher gemacht, daß wir nicht mehr mit Beſtimmtheit angeben können, a) welches der richtige Text des Pſeudomarkus ſey, ob wirklich das Jahr ρϐ (102) dort angegeben geweſen ſey, oder nicht, und b) nach welcher Aera der Tod des Barnabas in's Jahr 102 falle. Das Datum des Monats wird zwar von Pſeudomarkus auf ägyptiſche Weiſe beſtimmt; aber wir ſind dadurch noch nicht zu der Annahme berechtigt, auch die Jahreszahl ſey nach der alexandriniſchen Aera angegeben. Wäre ſie dieß, und wäre die Leſeart ρϐ die richtige; ſo wäre Barnabas im Jahr 72 nach Chriſtus geſtorben, denn die alexandriniſche Aera beginnt mit dem 1ten Thot (29 Auguſt des Jahres 30 v. Chr. [87]). Dieſem widerſpricht aber die eigene Angabe des Pſeudomarkus, wornach der Todestag Barnabä am 11ten Juni ein Montag geweſen ſeyn ſoll [88]). Solches hat nur ſtatt in einem Jahre, welches G zum Sonntagsbuchſtaben hat, was beim Jahre 72 nicht der Fall

---

nen ſie die 102 Jahre nicht von der Geburt Chriſti an, weil ſolche Aera in alten Zeiten gar nicht vorhanden war. Der Bollandiſt verſteht vielmehr unter γενεα etwas Aehnliches, wie die ſpätere Indiktionen, kleinere Perioden einer größeren Aera, und meint nun, es habe urſprünglich geheißen: „ἔτους ρϐ, γενεᾶς δὲ ἔτους ιϐ,“ im J. 102, dem 12ten der Genea. Acta S. S. p. 422. Beachtenswerth iſt, daß die Abyſſiniſchen Chriſten den Todestag des Barnabas nicht am 11ten Juni, wie die Griechen und Lateiner, ſondern am 21. Chiac=27. Dezember feiern. Acta S. S. l. c. p. 421[a]. Richtig iſt übrigens, daß der 17te Payni der alexandriniſchen oder neuägyptiſchen Zeitrechnung mit dem 11ten Juni der julianiſchen zuſammentrifft, und hiſtoriſch iſt weiter, daß die alexandriniſche Art, den Monatstag zu beſtimmen, ſeit dem erſten chriſtlichen Jahrhundert unter den Chriſten insbeſondere gar nicht ſelten war. S. Ideler, Handbuch d. Chronolog. Bd. I. S. 140. u. 143. 151.

87) S. Ideler l. c. S. 154. 155.

88) Acta S. S. n. 48. p. 435.

war [89]). Vielleicht, und ſo meint der Bollandiſt, iſt bei Pſeudomarkus das Jahr 102 der Antiocheniſchen Aera gemeint, welche gar wohl in dem benachbarten Cypern gebräuchlich ſeyn konnte. Dieſe Antiocheniſche Aera beginnt mit dem Jahre 49 vor Chriſtus [90]), oder mit dem Siege des Cäſars über Pompejus bei Pharſalus. Das 102te Jahr dieſer Zeitrechnung fällt mit dem Jahre 53 nach Chr. G. zuſammen. Dieſes Jahr hat noch die weitere Eigenſchaft, daß in ihm wirklich G der Sonntagsbuchſtabe iſt, der 11te Juni demnach auf einen Mondtag fiel, was noch weiter A. 59, 64, 70, 81 u. ſ. f. ſtatt hatte.

Eine andere Zeitbeſtimmung leitet Mazochius [91]) aus derſelben Stelle der Marterakten her, und ſucht mit allem Aufwande von Gelehrſamkeit nachzuweiſen, wie ſich aus ihnen das Jahr 76 unſerer Zeitrechnung als Todesjahr des Barnabas ergebe. So wenigſtens verſichert uns Gallandius. Die Gründe des Mazochius ſelber können wir nicht angeben, denn die betreffende Schrift dieſes italieniſchen Gelehrten war uns nicht zugänglich. Wir ſehen aber, wie wenig feſt auch die Baumaterialien ſind, mit denen wir auf dem an ſich unſichern und ſchwankenden Boden der Legende ein chronologiſches Gebäude aufführen ſollten.

Weit mehr mit der Berechnung des Bollandiſten, als der des Mazochius ſtimmt die Angabe des Mönchs Alexander überein [92]). Seiner Erzählung zu Folge hat nämlich Markus dem Willen und Auftrage des Barnabas gemäß, nach dem Tode des Letztern ſich zu Paulus begeben. Er traf ihn aber zu Epheſus, und

89) Im J. 72, einem Schaltjahre, war ED der Sonntagsbuchſtabe. S. die Tabelle bei Ideler, Bd. II. S. 188.

90) Nicht 48, wie der Bollandiſt irrig mit den Aſſemani annimmt. S. Ideler, B. I. S. 162. 466. 467.

91) Mazoch. Comment. in vetus marmoreum S. Neapolitanae ecclesiae Kalendarium. Vol. II. p. 570—572. Galland. Bibl. etc. T. I. Prol. p. xxxv.

92) Acta S. S. l. c. p. 445. n. 30.

gieng mit ihm ſpäter nach Rom. Offenbar iſt hier der dreijährige Aufenthalt Pauli zu Epheſus während ſeiner dritten Miſſionsreiſe (J. 55—57, nach Andern, z. B. Schott, 54—56) gemeint, und der Tod Barnabä fiele demnach zwiſchen die Jahre 54 bis 57, oder auch ſchon A. 53 n. Chr.

Von den Angaben des Mazochius und Papebroch, ſo wie von der des Mönchs Alexander, weicht ferner das römiſche Brevier ab, wenn es den Tod Barnabä in's ſiebente Jahr Nero's, d. h. in's Jahr 61 der chriſtlichen Zeitrechnung verlegt[93]). Wie das Brevier zu dieſer Zeitbeſtimmung gekommen ſey, wiſſen wir nicht; aber Papebroch hat gefunden, daß in den 5 alten Brevieren, welche er unterſuchte, und die in den Jahren 1479 bis 1524 erſchienen, das Todesjahr Barnabä gar nicht erwähnt wird[94]). Zum erſtenmale werde daſſelbe angegeben in dem A. 1536 gedruckten und von Cardinal Quinonius redigirten Breviere; es ſey darum wahrſcheinlich, daß jene Zeitbeſtimmung dieſen Kirchenfürſten zum Autor habe. Seine Gründe für dieſelbe ſind gänzlich unbekannt.

So ſehen wir uns denn bei der wichtigen Frage nach dem Todesjahr Barnabä von jeder ſichern Antwort verlaſſen. Ob der Bollandiſt und der Mönch Alexander, oder das römiſche Brevier Recht habe, das könnte uns für die weitere kritiſche Unterſuchung ziemlich gleichgültig ſeyn. Denn es mag Barnabas ſchon im Jahre 53 oder zwiſchen 55 und 57, oder erſt im J. 61 geſtorben ſeyn; immerhin kann er in allen drei Fällen der Ver-

93) „Navigavit in Cyprum: ibique circiter septimum Neronis annum tertio Idus Junii ad apostolici muneris laudem martyrii coronam adjunxit.“ XI. Jun. Lect. VI.

94) Vgl. den Brief Papebroch's an Wilh. Ernſt Tenzel, abgedruckt in der Fabricius'ſchen Ausgabe des Catal. script. eccles. von Hieronymus u. ſ. w. p. 39. Wir fügen bei, daß auch das römiſche Martyrologium nur den Todestag, nicht das Todesjahr des B. angiebt.

faſſer des ſeinen Namen tragenden Briefes nicht ſeyn, da dieſer ſichtlich, nach K. 4 und 16, erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems, alſo nach dem J. 70 geſchrieben iſt. Die Berechnungsweiſe des Mazochius dagegen läßt für die Autorſchaft Barnabä die chronologiſche Möglichkeit offen, indem ſie ſeinen Tod erſt in's Jahr 76 verlegt.

Wir enthalten uns ein deciſives Urtheil über die chronologiſche Frage abzugeben, können uns aber der Vermuthung nicht entſchlagen, Barnabas ſey wahrſcheinlich ſchon ziemlich lange vor der Zerſtörung Jeruſalems geſtorben. Hiefür ſpricht einmal a) daß ſein Vetter Markus vom Jahre 62 an ſich wieder in der Geſellſchaft Pauli, ſpäter in der des Petrus und Timotheus befindet; b) daß es am natürlichſten iſt, anzunehmen, er habe ſeinen um ihn hochverdienten Verwandten erſt nach deſſen Tode verlaſſen; was c) die Cypriſche von Pſeudomarkus [95]) und dem Mönch Alexander repräſentirte Tradition ausdrücklich angiebt, indem ſie den Markus beim Tode Barnabä anweſend ſeyn, und dann erſt, dem ausdrücklichen Willen Barnabä gemäß, zu Paulus gehen läßt. So wahrſcheinlich uns aber der frühzeitige Tod Barnabä iſt, ſo wenig läßt ſich mit voller Evidenz etwas hierüber behaupten.

Oben haben wir angegeben, wie die angeblich von Markus verfaßten Marterakten die letzten Schickſale und den Tod des heiligen Barnabas erzählen. Zur Vervollſtändigung müſſen wir nun auch den Mönch Alexander hierüber hören, der einiges beibringt, was nicht ganz ohne Intereſſe ſeyn möchte. An die Apoſtelgeſchichte 15, 39. ſich anſchließend läßt Alexander unſern Barnabas nach der Trennung von Paulus alsbald auf Cypern landen, ohne ihn zuvor, wie die Marterakten thun, durch widrige Winde an die klein-

95) Pſeudomarkus zeigt ſo genaue und ſpecielle Kenntniſſe der Cypriſchen Lokalitäten, daß man ihn wohl für einen Cyprier halten kann, wie man denn überhaupt eine ſolche Schrift vom Martertod Barnabä auf Cypern am eheſten von einem Cyprier ſelber erwarten darf.

aſiatiſchen Küſten zu führen [96]). Er durchzieht ſofort die ganze Inſel, gewinnt Viele für's Evangelium, und kommt endlich nach Salamis, wo er alle Sabbate mit günſtigem Erfolge in der Synagoge auftrat. Nach einiger Zeit kamen aber Juden aus Syrien, die das Volk gegen ihn aufreizten, den Prediger der Lüge bezüchtigten u. d. gl. Barnabas ſah jetzt ſein Ende nahe, ſprach noch herzliche Worte zu den Gläubigen, nahm von ihnen rührenden Abſchied [97]), und feierte noch mit ihnen das Abendmahl. Dann nahm er ſeinen Vetter bei Seite, gab ihm Aufträge wegen ſeines Begräbniſſes, und ertheilte ihm die Weiſung, nach ſeinem Tode ſich zu Paulus zu begeben. Nachdem dieß geſchehen, betrat Barnabas die Synagoge, und begann in ihr Chriſtum zu predigen. Die ſyriſchen Juden aber legten Hand an ihn, ſperrten ihn ein bis zur Nacht, ſchleppten ihn dann hinaus, und nachdem ſie ihn geſteinigt, wollten ſie auch ſeinen Leichnam durch Feuer vertilgen. Doch dieſes verletzte ihn nicht, und ſo ward es dem Markus möglich, den Leichnam heimlich hinweg zu nehmen, und in einer Höhle beizuſetzen, die 5 Stadien von der Stadt entfernt war. Nachdem dieß geſchehen, begab er ſich zu Paulus, traf dieſen zu Epheſus, und begleitete ihn auch noch ſpäter nach Rom. Gleich nach dem Tode des Barnabas entſtand aber eine heftige Verfolgung der Chriſten zu Salamis, ſie wurden zerſtreut, und ſo gieng die Kenntniß des Platzes verloren, wo Barnabas begraben lag.

Bis hieher erzählt Alexander faſt einſtimmig mit Pſeudomarkus; nur mit dem Unterſchiede, daß Letzterer den Leichnam Barnabä ganz, ſammt den Gebeinen, zu Aſche verbrannt werden läßt, während Alexander behauptet, das Feuer habe denſelben gar nicht verletzt. Wie dieſe Modifikation der Cypriſchen Tra-

96) Acta S. S. l. c. p. 444. n. 25.

97) Alexander kleidet dieſen Abſchied in die Worte Pauli II. Tim. 4, 6. Acta S. S. l. c. p. 445. n. 27.

dition nothwendig geworden ſey, erklärt ſich aus der weitern Erzählung Alexanders. Unter Kaiſer Zeno (474—491), ſagt er, gelang es dem Petrus Fullo, dem berüchtigten Monophyſiten, Patriarch von Antiochien zu werden. Dieſer bemühte ſich nun, die bisher freie cypriſche Kirche ſeinem Patriarchate zu unterwerfen, und fand an Kaiſer Zeno eine kräftige Stütze. Der Biſchof Anthemius von Salamis auf Cypern ſollte nun in einer Art Diſputation zu Conſtantinopel ſeine Freiheitsanſprüche gegen den intriguirenden Patriarchen vertheidigen. Anthemius aber, ſagt Alexander, war zwar ein äußerſt frommer und braver Mann, aber gar wenig zum Diſputiren mit Gegnern geeignet [98]). In dieſer Noth kam der h. Barnabas ſeinen Landsleuten zu Hilfe. Dreimal erſchien er Nachts dem beängſtigten Biſchof, verhieß ihm gut Glück in Conſtantinopel, beſchrieb ihm den Ort, wo er ſeinen Leichnam mit dem mehrerwähnten Evangelium Matthäi finden würde, und gab ihm die Weiſung, in Conſtantinopel darauf zu beſtehen, daß auch ſein biſchöflicher Sitz ein apoſtoliſcher ſey, und auch ſein Vaterland einen Apoſtel habe. Voll Freuden erwachte der Biſchof, berief Clerus und Volk und zog an den, in der Viſion ihm gewieſenen Ort, wo er richtig Alles fand, was verheißen war. Darauf provozirte er nun in Conſtantinopel, errang einen glänzenden Sieg, Petrus Fullo ward aus Antiochien vertrieben, die Freiheit der Cypriſchen Kirche anerkannt, und der Kaiſer erbat ſich das auf der Bruſt des Leichnams gefundene Evangelium. Anthemius willfahrte ſeinem Wunſche, die koſtbare Handſchrift ward nach Conſtantinopel gebracht, vom Kaiſer mit den größten Ehren empfangen, im Pallaſte niedergelegt, ſofort jährlich am Donnerstage vor Oſtern in der Schloßkapelle das Evangelium daraus verleſen, und auf kaiſerlichen Befehl über dem Platze, wo Barnabä Leichnam gefunden worden, eine Kirche erbaut. — So der Cypriſche Mönch Alexander, der nach n. 35.

98) Ὀλιγοστὸς δὲ πρὸς διάλεξιν τῶν ἀντιδιατιθεμένων. Alex. n. 38.

am Ende des fünften oder im sechsten Jahrhundert gelebt zu haben scheint [99]).

Das gleiche Ereigniß erzählt aber auch der griechische Kirchenhistoriker Theodorus Lector, ein Ἀναγνώστης zu Constantinopel im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts [100]). Die Erzählung Theodorus und Alexanders, verglichen mit der des Pseudomarkus, berechtigt zu dem Resultate, es habe Letzterer schon vor der Auffindung des angeblichen Leichnams Barnabä seine Martyrakten geschrieben, denn nach jener Auffindung hätte er nimmermehr sagen können, der Leichnam Barnabä sey ganz und gar zu Asche verbrannt worden. Wenn aber dabei doch Pseudomarkus von einem Matthäusevangelium spricht, das Barnabas besessen habe, und das mit seiner Asche beigesetzt worden sey; so scheint diese Angabe auf einer in jener Zeit vielverbreiteten Cyprischen Tradition zu beruhen, welche wohl auch den Bischof Anthemius veranlaßt haben mag, das vermeintliche Grab des Apostels aufzusuchen.

Ueber die Beschaffenheit des angeblich auf der Brust [101]) des Leichnams gefundenen Matthäusevangeliums sprechen sich weder Theodorus noch Alexander ganz deutlich aus. Letzterer läßt den Barnabas zu Anthemius sprechen: ἐκεῖ μου τὸ πᾶν σῶμα ἀποκεῖται, καὶ εὐαγγέλιον ἰδιόχειρον, ὃ ἐξέλαβον ἀπὸ Ματθαίου κ. τ. λ. das mit eigener Hand geschriebene und

99) Acta S. S. l. c. p. 448. und die Note g. des Bollandisten S. 449.

100) S. die Fragmente seiner Kirchengeschichte bei Valesius im 3ten B. seiner Ausgabe der griech. Kirchenhistoriker S. 516. ed. Taurin. (ex l. II. n. 2.). Die Auffindung des Leichnams Barnabä versetzt Victor Tununensis in seinem Chronicon in's Jahr 488 (Galland. Bibl. vet. P. P. T. X. II. p. 225.)

101) Ἐπὶ στήθους, sagt Theodor, ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ hat Alexander n. 41. Diese Bemerkung für H. Credner, der in seiner bissigen Anmerkung (Einl. S. 74 oben) behauptet: der Leichnam soll das Evangelium im Arme gehabt haben.

von Matthäus empfangene Evangelium [102]). Theodorus giebt an: ἔχον ἐπὶ στήθους τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, ἰδιόγραφον τοῦ Βαρνάβα, das von Barnabas mit eigener Hand geschriebene Evangelium Matthäi. Hier fehlt die nähere Bestimmung: er habe es von Matthäus selber empfangen. Bei Pseudomarkus dagegen fehlt, daß das Evangelium ein Autographum des Barnabas sey [103]). Wahrscheinlich hat man sich die Sache so vorzustellen, Matthäus habe sein Manuscript dem Barnabas mitgetheilt, und dieser eine Copie davon genommen. Aber in welcher Sprache? Sicher in der griechischen, denn nach Alexander ward jahrjährlich daraus am Donnerstage der heiligen Woche zu Constantinopel das Evangelium verlesen [104]). Auch nach Severus bei Assemani [105]) erscheint, wie schon Credner bemerkt, das Exemplar des Barnabas als ein griechischer Matthäus [106]). — Doch all' dieß hat wenig Beziehung zu unserer Hauptuntersuchung, und ist zu fabelhaft, um Vermuthungen darauf bauen zu können, wie z. B. diese wäre: „im Briefe Bar-

---

102) n. 40.

103) Acta S. S. l. c. p. 434. n. 46 u. 48. p. 433. n. 41.

104) n. 44. p. 451 der Act. S. S.

105) Bibl. orient. T. III. 1. p. 8.

106) Dahin spricht sich auch Richard Simon aus in seiner Histoire critique du texte du N. T. chap. IV. p. 45. ed. Rotterd. 1689: „Mais il y a plus d'apparence qu'Anthime qui n'étoit pas Juif en supposa un Grec; et ils n'est gueres croyable qu'on l'eust lû publiquement dans l'église de Constantinople, s'il eût été écrit en Ebreu." Weiter spricht sich Simon ganz entschieden dahin aus, Anthemius habe sich einen Betrug erlaubt. p. 44 u. 45. Er erzählt sofort einen ähnlichen Fall aus der Zeit des K. Theodosius, wo durch eine angebliche Offenbarung die apocryphische Apocalypse Pauli zu Ehren gebracht werden wollte. Baronius dagegen (ad ann. 41. n. 18.) hält die Geschichte mit Anthemius für ganz unzweifelhaft. In den griechischen Meneen wird, wahrscheinlich nur durch einen Schreibfehler, das Evangelium Marci genannt. Vgl. Tillemont. T. I. p. 300b.

näbä K. 4. werden die Worte „ „resistamus omni iniquitati et odio habeamus eam“ “ als Worte Christi angeführt; sie finden sich nun nicht in unserer h. Schrift, haben aber vielleicht in dem ursprünglichen Matthäus gestanden.“ Solche und ähnliche Vermuthungen, sage ich, wären zu gewagt, da sie nur auf einen höchst unsichern Grund gebaut werden könnten.

Der Vollständigkeit halber müßen wir noch einer andern Tradition gedenken, welche den Barnabas zum Gründer der Mailänder Kirche macht. Die Hauptgegner dieser Mailänder Stadttradition sind Tillemont [107]), Mabillon [108]) und Papebroch [109]); die Hauptvertheidiger Nikol. Sormann [113]) und Joseph Anton Saxius [111]); beide Mailänder gelehrte Cleriker aus der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

Der erste Zeuge für die Mailänder ist Dorotheus in seiner Synopsis de vita et morte Prophetarum [112]). Dieser sagt: „Barnabas, cum Paulo verbi minister constitutus, primus Romae Christum praedicavit, et postea Mediolanensium episcopus factus est.“ Aber alle Welt weiß, wie voll von Fabeln und unrichtigen Angaben dieser Pseudodorotheus ist, in dem man nicht den alten Tyrischen Presbyter des 3ten und 4ten Jahrhunderts, sondern irgend einen spätern Scribenten zu erkennen hat, von dem weder Eusebius, noch Hieronymus, noch Gennadius wis-

---

107) Memoir. T. I. p. 299.
108) Musaeum Ital. T. I. P. II. p. 109.
109) Acta S. S. l. c. p. 429 sq.
110) Origine apostolice della chiesa milanese.
111) Vindiciae de adventu Mediolanum S. Barnabae Apostoli, contra nonnullos recentioris aetatis scriptores. Auct. Josepho Antonio Saxio, S. S. Ambrosii et Caroli Oblato, Collegio ac Bibliothecae Ambrosianae Praefecto. Mediol. 1748. Vgl. Nova Acta Erudit. 1755. p. 713 sq.
112) In der Bibl. max. P. P. T. III. p. 427.

ſen [113]). Wie genau er es mit der Geſchichte genommen habe, dafür mag zeugen, daß er den Timotheus und Titus zu unmittelbaren Schülern Chriſti, dem Kreiſe der 72 angehörig, macht, allen dieſen 72 Jüngern beſtimmte biſchöfliche Stühle anweist, ja den römiſchen Kaiſer (Nero) wegen Phil. 4, 22. auch zu einem Biſchof, und zwar zu Dyrrachium macht, ja ſelbſt Weibern, wie der Prisca (oder Priſcilla) und Junia [114]) zu biſchöflichen Stühlen verhilft.

Nicht viel beſſer iſt die zweite Autorität, welche die Mailänder für ſich in Anſpruch nehmen, nämlich der anonyme Verfaſſer der Schrift: de situ civitatis Mediolani, una cum vitis priorum archiepiscoporum, welche Muratori hat abdrucken laſſen [115]). Auf dieſen Schriftſteller legt Sarius das meiſte Gewicht. Er muß zwar zugeben, daß der Anonymus, wie Muratori gezeigt hat, erſt in ſehr ſpäte Zeiten, in's 9te oder 10te Jahrhundert falle; aber er habe aus viel älteren Quellen geſchöpft, wie er ſich deſſen ſelbſt rühmt. Aber Sarius hat ſich wohlweislich nicht darauf eingelaſſen, welches dieſe belobten Quellen geweſen ſeyn mögen. Ich will es darum nachholen, und vor allem die pſeudoclementiniſchen Schriften als des Anonymus Quellenwerke über Barnabas nennen, wie er dieß ſelber geſteht. Was er über den Aufenthalt und die Predigt Barnabä zu Rom ſagt, hat er rein aus den Recognitionen geſchöpft. Ob die andere Quelle, aus der er Barnabä Miſſion zu Mailand entlehnt hat, ebenſo achtungswerth iſt, wiſſen wir freilich nicht; haben aber Grund zur Vermuthung, daß ſie noch geringfügiger ſey, ſo eine Art Quelle, wie ſie der bald zu erwähnende Mailänder Katalog angiebt. Dem ſey aber vor der Hand, wie ihm wolle; wir können in aller Kürze zeigen, daß uns

113) Vgl. Bibl. max. P. P. l. c. p. 421. die dort beigebrachten Urtheile ex Magistro S. Palatii und ex Bellarmino.

114) Vgl. Röm. 16, 3. 7.

115) Rer. ital. script. T. I. P. II. p. 197—228.

die Kenntniſſe dieſes obſcuren Mailänder Scribenten nur zu den ſchlechteſten Hoffnungen berechtigen. Zuerſt erzählt er an der Hand der Bibel, wie Barnabas 14 Jahre nach Chriſti Tod zum Heidenapoſtel geweiht worden ſey, und mit Paulus die erſte Miſſionsreiſe gemacht habe u. d. gl., wie er dann beim Beginn der zweiten Miſſionsreiſe mit Paulus wegen Markus Verdruß bekommen, und ſich von ihm getrennt habe. So weit iſt ſeine Erzählung im Ganzen richtig. Jetzt aber fährt er fort: nach dieſer Trennung hielt ſich Barnabas lange Zeit in Cypern auf, dann ſchifft er nach Rom, und kommt hier (mirabile dictu!) im erſten Jahre des Claudius, im 8ten nach Chriſti Himmelfahrt an, ganze zwölf Jahre bevor er ſich von Paulus wegen des Markus getrennt hat [116]). So ſchreibt der Hauptzeuge der Mailänder Tradition.

Ihr folgt der gleichfalls von Muratori [117]) edirte alte Katalog der Mailänder Biſchöfe, der aus dem 13ten Jahrhunderte herſtammen mag. Dieſer ſagt: Primus pontifex Mediolanensis ecclesiae extitit B. Barnabas, sicut B. Hieronymus inter alia, quae scribit Cromatio et Heliodoro, obtestatur dicens: Barnabas, qui cum Paulo verbum ministravit, primum in Roma praedicavit, et post Mediolani episcopus factus est. Es iſt nur Jammerſchade, daß Hieronymus nichts ſolches ſagt, und die angeführten Worte ſo große Aehnlichkeit mit denen des Pſeudodorotheus haben, daß man ſehr leicht ſieht, woraus der Katalogenſchreiber ſie genommen hat.

Dieſer beruft ſich dann auf Dorotheus ſelber, macht ihn zu einem Schüler Dionys des Areopagiten [118]), und führt von ihm

116) Muratori, l. c. p. 206.

117) l. c. p. 228 sq.

118) Er müßte alſo gegen 300 Jahre alt geworden ſeyn, denn der wahre Dorotheus Tyrius lebte noch unter Julian dem Apoſtaten.

die Worte an: „in ipso namque apostolo Mediolanensis ecclesia est fundata.“ Aber hievon ſteht wieder bei Dorotheus gar kein Wort, und es muß die wunderlichſte Confuſion unter den Collektaneen des Katalogenſchreibers geherrſcht haben.

Sein dritter Gewährsmann endlich ſind die antiquissimae historiae, quae hodie habentur in civitate Mediolanensi, womit er ſichtlich, wie ſchon Muratori anmerkt, das oben beſprochene Buch de situ civit. Mediol. etc. gemeint hat. Dieſes Büchlein verdient auch die Ehre, in dieſem Bunde der Dritte zu ſeyn, und ſich neben Pſeudohieronymus und Pſeudodorotheus zu ſtellen.

Bevor wir die Gegengründe gegen die Mailänder Tradition angeben, wollen wir doch den Inhalt der letztern etwas in's Auge faſſen. Das Ganze geht darauf hinaus: Barnabas predigt in Rom und bekehrt hier den Clemens Romanus, dann geht er mit ſeinen Gefährten nach Mailand, weil Mailand die bedeutendſte Stadt Italiens nach Rom war. Von da ſchickt er ſeinen Schüler Anatalon nach Brixia, wahrſcheinlich Breſcia; auch dieſer ſieht ſehr günſtigen Erfolg ſeiner Predigt, kehrt zu Barnabas nach Mailand zurück, und wird von ihm zum Biſchof von Mailand-Breſcia, einem Doppelbisthume, geweiht. Vor der Abreiſe verordnet noch Barnabas, Mailand ſolle die Metropole der ganzen Gegend ſeyn (hinc illae lacrymae!), ſchifft ſich dann zu Portus romanus ein, und ſegelt in den Schoos Paläſtina's zurück [119]). Weiter läßt ihn denn die Mailänder Legende in Ruhe. Vielleicht hieß in der That der erſte Mailändiſche Biſchof Anatalon, und war aus Cypern gebürtig, weßhalb ihn nachmals die Sage zu einem Schüler, nicht blos Landsmanne Barnabä machte, und ihn von dieſem ſelbſt in Mailand introducirt werden ließ. Zudem war es ſicher den ſtolzen Mailändern

119) Eher nach Cypern, vermuthet der Bollandiſt p. 430b.

angenehm, ſich Rom gegenüber auf einen apoſtoliſchen Fundator berufen zu können.

Gegen dieſe Mailänder Tradition ſprechen aber folgende Umſtände:

a) Keiner der Alten weiß etwas von der Gründung dieſer und der Breſcier Kirche durch Barnabas. Es ſchweigen hievon die beiden Biſchöfe Philaſtrius und Gaudentius von Breſcia [120]), Pſeudomarkus und ſelbſt der redſelige Cypriſche Mönch Alexander, ja nach den beiden Letztern iſt gar kein Platz im Leben Barnabä um die Miſſion in Mailand dahin zu verlegen [121]).

b) Gegen die Mailänder Tradition ſpricht der Brief des Pabſtes Innozenz I. vom J. 416, worin behauptet wird: keine italiſche, ſpaniſche, galliſche ꝛc. Kirche ſey außer der römiſchen von einem Apoſtel gegründet. Zu jener Zeit kannte man demnach die Anſprüche der Mailänder Kirche auf apoſtoliſche Fundation noch nicht [122]).

c) Auch der berühmte Biſchof Ambroſius von Mailand, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, mußte von dieſer Tradition noch nichts wiſſen, denn er nennt den Barnabas ſelbſt da nicht, wo er von der Succeſſion der Mailänder Biſchöfe ſpricht [123]).

d) Mabillon berichtet alle Feſte der Mailänder Kirche nach dem Antiphonar von Mailand, das um's Jahr 500 geſchrieben ſeyn kann, und da findet ſich kein Feſt des Barnabas [124]).

---

120) S. den Bollandiſten l. c. p. 430b.

121) Vgl. die oben mitgetheilte Erzählung der beiden Letztern.

122) Nova Acta Erudit. l. c. p. 716.

123) Ambros. orat. contr. Auxent. in Epist. T. III. p. 920. n. 18. edit. B. B. in ſeiner Rede gegen Auxentius: „Absit, ut tradam haereditatem Patrum, hoc est, haereditatem Dionysii, qui in exilio in causa fidei defunctus est, haereditatem Eustorgii confessoris, haereditatem Miroclis, atque omnium retro episcoporum.“

124) Mus. l. c. T. I. p. 109. Sollte in der Mailänder Kirche das

e) Derſelbe hat einen Katalog der Mailänder Biſchöfe gefunden, in welchem der Name des Barnabas von ſpäterer Hand beigefügt war [125]).

f) Auch Petrus Damiani im eilften Jahrhunderte kannte die Mailänder Tradition entweder noch gar nicht, oder er hielt ſie für unbegründet, denn in ſeiner Rede an die Mailänder behauptet er, Nazarius, Protaſius und Gervaſius hätten im Auftrage Petri und Pauli von Rom aus das Evangelium nach Mailand gebracht [126]).

g) Endlich wird erſt ſeit dem 8ten oder 9ten Jahrhundert das Feſt des h. Barnabas in der lateiniſchen Kirche gefeiert, was bei einem früheren Beſtehen der Mailänder Tradition unerklärlich wäre [127]).

Wer Aufſchluß darüber wünſcht, in welchen Städten gegenwärtig Reliquien des wiederaufgefundenen Leichnams Barnabä gezeigt werden, den können wir auf die weitläufige, zum Theil minutiöſe Abhandlung des D. Papebroch in dem Bollandiſtenwerke verweiſen. Uns iſt das bisher Beigebrachte mehr als genug, um zu einer genauern Betrachtung und Unterſuchung des unter dem Namen Barnabä laufenden Briefes überzugehen.

Andenken ihres Stifters, eines Apoſtels, für ſo viele Jahrhunderte verloren gegangen ſeyn?!

125) Uebrigens iſt der Katalog bei Muratori, wo der Name Barnabä ſteht, älter.

126) Nova Acta Erud. l. c. p. 717.

127) Nova Acta Erud. l. c. p. 718. u. Acta S. S. l. c. p. 441[a].

Erſte Abtheilung.

Ueberſetzung und Erklärung des Briefes Barnabä.

Kap. 1.

Gruß und Einleitung.

Seyd gegrüßt, Söhne und Töchter [1]), im Namen unſeres Herrn Jeſu Chriſti, der uns geliebt hat, im Frieden. Da ich weiß, daß durch Gottes Güte ein Reichthum an großen und edeln Eigenſchaften [2]) ſich in euch findet; ſo freue ich mich überaus eures beſeligten und herrlichen Geiſtes, weil ihr eine ſo tief wurzelnde Gnade [3]) empfangen habt. Hierüber beglückwünſche ich mich [aber auch ſelbſt [4]] in hohem Grade, und habe freudige Todeshoffnung [5]), weil ich in der That ſehe, daß aus der herrlichen Quelle Gottes der Geiſt in euch ausgegoſſen ſey [6]), ver-

1) Gemeint ſind nach apoſtoliſchem Sprachgebrauche die geiſtigen Söhne ꝛc. gezeugt durch die Predigt des Evangeliums. Vgl. I. Cor. 4, 14. 17. Gal. 4, 19. I. Joh. 2, 1.

2) Die alte lat. Verſion, in der ſich die erſten 44 Kapitel des Briefes allein noch finden, iſt hier mangelhaft. Daher ſo verſchiedene Auffaſſungsarten der lateiniſchen Worte, und mehrfache Verbeſſerungsvorſchläge. Ich ſuchte, ſo viel möglich, dem Texte getreu zu bleiben.

3) Sic naturalem iſt = οὕτως ἔμφυτον.

4) Beiſatz des Ueberſetzers zur Verdeutlichung. Aehnliche kurze Beiſätze ſollen ſtets mit den Klammern [ ] bezeichnet werden.

5) Sperans liberari, ähnlich, wie Paulus ſpricht Röm. 7, 24.

6) Irrig hat man in den Editionen hier ein Punktum geſetzt.

ſichert und völlig überzeugt, daß mir, ſeitdem ich euch predige, viel Glück zu Theil geworden iſt auf dem Wege der göttlichen Gnade. Deßhalb, Brüder [7]), gedenke ich auch, euch mehr als meine Seele zu lieben; denn darin [8]) wohnt ja eben die Größe des Glaubens, die [wahre] Liebe und die Hoffnung jenes [künftigen] Lebens. Bedenkend nun, — wie es denn meine Sorge zu ſeyn pflegt [9]), euch von dem, was ich empfangen habe, mitzutheilen, — es werde mir zum Lohne gereichen, wenn ich ſolchen Geiſtern diene; habe ich mich beeilt, einige wenige Worte euch zuzuſenden, damit ihr Vollkommenheit im Glauben und in der Einſicht erlanget.

Es giebt nämlich [10]) drei von Gott geſetzte Ordnungen, die Hoffnung des Lebens, den Anfang und die Vollendung [11]). Denn der Herr hat uns durch die Propheten vorausverkündet, was ſich jetzt erfüllt hat, aber auch die Anfänge der Zukunft hat er uns zu wiſſen gethan. Darum müſſen wir, ſeinem eigenen

7) Im Lat. ſteht fors, wahrſcheinlich FRS, welches als fratres hätte geleſen werden ſollen.

8) D. h. in ſolcher Liebe.

9) Quasi curae mihi fuerit = ὡς σπουδασάμενος.

10) Ergo = οὖν; in der Ueberſetzung der griechiſchen Conjunktionen iſt der alte lateiniſche Interpret häufig ſehr unglücklich, da er mehr die Worte als den Sinn ins Lateiniſche zu übertragen bemüht war.

11) Sinn: ihr ſollt durch meinen Brief fortſchreiten im Glauben und in der Einſicht. Einen ſolchen Fortſchritt will Gott; er ſelbſt hat ja drei Stufen angeordnet in der Erfaſſung des Heils, nämlich die Hoffnung auf ein höheres Leben, die wirkliche Ergreifung deſſelben (durch den Glauben an Chriſtus), und die Vollendung in demſelben. Einen ſolchen Stufengang deutet der Herr auch durch die Propheten an. Sie verkündeten, was ſich jetzt ſchon erfüllt hat, den Anfang des göttlichen Reichs, ſie verkündeten aber auch noch mehr, noch Weiteres, den Fortgang und die Vollendung des göttlichen Reiches. Darum müſſen wir, dem Willen Gottes gemäß, fortſchreiten, tiefer eindringen in ſein Heiligthum, und dazu ſoll mein Brief euch behilflich ſeyn.

Worte [Willen] gemäß, reiner und höher hintreten zu seinem Altare. Ich aber will nun, nicht als euer Lehrer, sondern als eures Gleichen, einiges Wenige euch vorlegen, wodurch ihr in Vielem freudiger werden sollt.

Kap. 2.

Uebergang zum Hauptthema und alsbaldige Entwicklung desselben von der speciellen Seite: die jüdischen Opfer sind abgeschafft [1]).

Weil nun die jetzigen Tage böse sind, und der Widersacher über dieses Zeitalter Gewalt hat; so müssen wir aufmerksam die Vorschriften [2]) des Herrn erforschen. Unseres Glaubens Gehülfen sind (Gottes-) Furcht und Geduld, unsere Mitkämpfer Ausdauer und Enthaltsamkeit; mit ihnen, so lange sie rein bleiben in der Sache des Herrn, treten Weisheit und Einsicht in freudigen Bund [3]). Nun aber hat Gott uns durch alle Propheten verkündet, daß er unserer Opfer, Schlachtopfer und Gaben nicht bedarf, wenn er spricht [4]): „wozu mir die Menge eurer Opfer, spricht der Herr; ich bin satt eurer Brandopfer von Widdern und des Fettes eurer Lämmer; das Blut der Böcke und Stiere will ich nicht; auch nicht, wenn ihr kommt, um vor mir zu erscheinen. Denn wer hat solches aus euren Händen gefor-

1) Thema des ganzen ersten oder didaktischen Theiles ist: „das Judenthum ist abgeschafft, und eine neue Heilsanstalt ist eingetreten, auf welche hinzuweisen schon von Anfang an die Bestimmung des Judenthums war."

2) Aequitates = δικαιώματα, praecepta aequitatis, oder wie weiter unten consilia benignitatis, der gnädige Wille Gottes.

3) Sinn: „Den übrigen Gehülfen und Mitkämpfern unseres Glaubens gegen den Satan muß und wird sich auch die Weisheit zugesellen, als die ἐπιστήμη τῶν δικαιωμάτων τοῦ κυρίου.

4) Isai. 1, 11. 14.

dert? Ihr ſollt nicht fortfahren, meinen Vorhof zu zertreten. Wenn ihr mir Waizenmehl bringet, es iſt umſonſt; Rauchopfer [5]) iſt mir ein Gräuel. Eure Neumonde und den großen Tag [6]) ertrage ich nicht; eure Faſten, Ruhetage und Feſte haſſet meine Seele." Dieſe Dinge hat er alſo abgeſchafft, auf daß das neue Geſetz unſeres Herrn Jeſu Chriſti, welches ohne Zwangsjoch [7]) iſt, ein menſchliches Opfer habe [8]). Abermal ſpricht der Herr zu ihnen: [9]) „habe ich denn euern Eltern, als ſie aus dem Lande Aegypten zogen, befohlen, mir Opfer und Schlachtopfer zu bringen? Aber das habe ich ihnen geboten, ſprechend: [10]) ein jeder aus euch habe nicht Arges gegen ſeinen Nächſten und liebe nicht Meineid." So ſollen wir denn, da wir nicht ohne Verſtand ſind, den gnädigen Willen

5) Supplicamentum hat die Verſion, genauer die LXX θυμίαμα.

6) D. h. der Verſöhnungstag am 10ten des 7ten Monats = יוֹם הַכִּפּוּרִים oder יוֹמָא κατ' ἐξοχήν im Talmud.

7) Vgl. Galat. 5, 1.

8) D. h. daß im Chriſtenthum der Menſch ſich ſelbſt, ſein Herz opfere, wie aus dem Folgenden erhellt.

9) Jerem. 7, 22. 23. Der Prophet will wohl ſagen: nicht deßhalb habe ich euch aus Aegypten geführt, daß ihr mir Opfer bringet, überhaupt iſt es nicht dieß, was ich hauptſächlich von euch verlange, ſondern (V. 23.), daß ihr meine Stimme höret, meinen heiligen Willen vernehmt und vollzieht, ohne dieſes haben eure Opfer keinen Werth. In der That aber hat Gott gerade an dem Tage des Auszugs aus Aegypten II. Moſ. 12, 3 ff. und auch ſpäter II. Moſ. 20, 24. während des Zuges Opfer von den Israeliten verlangt. Barnabas aber will mit der citirten Stelle ſagen: auch ſchon durch Jeremia erklärte Gott, daß er die jüdiſchen Opfer nicht wolle. Wahrſcheinlich betrachtete Barnabas die moſaiſchen Opfervorſchriften blos als Typen der wahren, menſchlichen Opfer, welche Typen aber von den Juden mißverſtanden und im buchſtäblichen Sinne aufgefaßt und befolgt worden ſeyen, gegen welches Mißverſtändniß ſich Gott ſchon durch die Propheten, noch mehr durch Chriſtus erklärt habe. Vgl. K. 10.

10) Zach. 8, 17.

unſeres Vaters verſtehen; denn um uns, die wir [den Juden] ähnlich irrten, zu ſuchen, ſagt er uns ja, wie wir zu ihm hintreten ſollen, und ſpricht zu uns: [11]) „ein zerſchlagenes Herz iſt ein Opfer für Gott, und ein gedemüthigtes verſchmäht er nicht.“ Wir müſſen alſo, Brüder, genauer über unſer Heil nachforſchen, damit [der Widerſacher] nie einen Zugang zu uns habe, und uns aus unſerem Leben vertreibe.

Kap. 3.

Auch das jüdiſche Faſten iſt nicht das wahre, von Gott gewollte, wie ſchon die Propheten verkündet haben.

Er [der Herr] ſpricht nun abermal über dieſe Dinge zu jenen [den Juden] alſo: [1]) „wozu faſtet ihr mir, daß eure Stimme mit Geſchrei gehöret werde? Solches Faſten habe ich nicht gewählt, ſpricht der Herr, daß Jemand ſeine Seele zwecklos beuge. Und wenn du auch deinen Hals wie einen Cirkel krümmteſt, und mit einem Sacke dich umhüllteſt, und mit Aſche dich beſtreuteſt; auch ſo würdeſt du nicht [mir] genehme Faſten feiern.“ Zu uns aber redet er alſo: [2]) „wenn ihr faſtet, ſo löſe jeden Knoten der Ungerechtigkeit, und tilge jede bösliche Verſchreibung, löſe die Beengungen [3]) gewaltthätigen Verkehres, entlaß die Gedrückten zur Befreiung, und zerſtreue jede bösliche Vorſicht [4]). Dem Hungrigen brich

---

11) Pſalm 50, 19.

1) Iſai. 58, 4. 5.

2) Iſai. 58, 6—10.

3) „die Stricke“ nach den LXX.

4) „und zerreiſſe jede ungerechte Urkunde“ nach den LXX: πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα. Dieſe Worte hat die latein. Verſion unſeres Kapitels zweimal überſetzt, zuerſt mit: omnem consignationem iniquam dele, das zweitemal mit: omnem cautionem malignam dissipa. Das erſtere habe ich

dein Brod, und die Armen ohne Obdach führe in dein Haus. Wenn du einen Nackten ſiehſt, ſo kleide ihn, und deine Dienſtleute gleichen Stammes [deine Mitmenſchen] verachte nicht. Alsdann wird dein Licht hervorbrechen wie der Morgen [5]) und deiner Kleider [= Pracht] wird frühe kommen [6]). Vor dir hergehen wird Gerechtigkeit, und Gottes Glanz dich umgeben. Dann höret dich Gott, wenn du rufeſt; ſo lange du noch ſprichſt, wird er antworten: ſiehe hier bin ich; ſo du hinweggethan haſt das Band und den Rath des Böſen [7]) und die Worte des Murrens, und dem Hungrigen von Herzen das Brod gegeben haſt [8])."

Hierin nun, Brüder, zeigt ſich Gott fürſichtig und erbarmungsvoll, indem das Volk, das er ſeinem Geliebten erworben

---

mit: Verſchreibung ꝛc., das letztere mit: Vorſicht ꝛc. gegeben.

5) τότε ῥαγήσεται πρωΐμον (matutinum) τὸ φῶς σου. LXX. Sinn: „Du wirſt herrlich ſeyn wie die Sonne in der Pracht ihres Aufganges."

6) Kleiderpracht = Zeichen des Glückes. Sinn: „wenn du ſo handelſt, wird in kurzer Zeit Segen und Glück über dich ausgegoſſen." Uebrigens ſteht in den LXX ἰάματά σου = deine Geneſung. Dieß hat vielleicht der lat. Interpret irrig als ἱμάτια geleſen, oder es kam ſchon im griechiſchen Original unſeres Briefes abſichtlich oder unabſichtlich dieſe Verwechslung vor.

7) LXX: ἐὰν ἀφέλῃς ἀπὸ σοῦ σύνδεσμον καὶ χειροτονίαν καὶ ῥῆμα γογγυσμοῦ, d. h. wenn du von dir gethan haſt die Kette [zur Bedrückung der Armen und Geringen], und das Händeausſtrecken [wahrſcheinlich zum Hohne], und das Wort des Unwillens [vielleicht beſſer: der Verläumdung]. Das Wort χειροτονία überſetzte der Interpret ſonderbarer Weiſe mit suadela malorum, als ob es von χείρων = ſchlechter, abſtamme.

8) Sinn: „wenn du all dieß hinweggethan haſt ꝛc., dann wird dir der Herr auf dein Rufen alsbald antworten: hier bin ich." — Die ganze Bibelſtelle aber führt Barnabas an, weil in ihr das wahre, chriſtliche und gottgefällige Faſten beſchrieben ſey.

hat, [durch jene göttlichen Ausſprüche] zum Glauben in Einfalt gebracht werden ſollte, und er uns alles dieſes vorausverkündet hat, damit wir nicht, wie Proſelyten, in ihr [der Juden] Geſetz hineinlaufen möchten.

Kap. 4.

Der Antichriſt iſt vor der Thüre; laßt uns darum den Irrthum des Judaiſirens fliehen, denn uns, nicht den Juden, gehöret der göttliche Bund an, und laßt uns ferne bleiben vom Wege des Böſen.

Darum geziemt ſich, über dieſe Dinge [1]) fleißig zu forſchen, und aufzuzeichnen, was uns etwa zum Heile dienen kann. So laßt uns denn fliehen vor jedem Werke des Unrechts, und laſſet uns haſſen den Irrthum dieſer Zeit [2]), damit wir in der zukünftigen [von Gott] geliebt werden mögen. Wir wollen unſerer Seele keinen Raum geben, wo es ihr möglich wäre, mit den Frevlern und Sündern zu laufen, auf daß wir niemals dieſen ähnlich werden. Die volle Verſuchung nämlich iſt, wie geſchrieben ſteht, [und] wie

1) Ich leſe mit Voſſius und Fellus de his talibus ſtatt instantibus, wie im Texte ſteht. Menardus ſchlug de instantibus vor, und Gallandius pflichtet ihm bei, mit Rückſicht auf ἐνεστώτων K. 17. Die instantia wären dann das, um was es ſich eben jetzt handelt, die Lebensfragen der Zeit, betreffend die chriſtliche Freiheit vom Moſaismus. Mir aber ſcheint his talibus beſſer in den Zuſammenhang zu paſſen, indem es den Sinn giebt: „über die oben berührten Punkte, daß Gott durch die Propheten ſchon die Abſchaffung des jüdiſchen Geſetzes angekündigt und uns gewarnt hat, in's Geſetzesjoch wie Proſelyten hineinzulaufen, — davon müſſen wir noch mehr reden."

2) Der error hujus temporis iſt hauptſächlich das Judaiſiren, der Verſuch, das Judenthum noch im Chriſtenthume als nothwendig zum Heile feſthalten zu wollen. Doch ſchließt der error hujus temporis auch Anderes, die herrſchende Unſittlichkeit und Sektirerei, wovor K. 4 und 19—21 gewarnt wird, in ſich.

Daniel [3]) ſagt, jetzt herangenaht: „Denn der Herr hat die Zeiten und Tage abgekürzt, damit ſein Geliebter zu ſeiner Erbſchaft eile [4]). So ſagt der Prophet [5]): „zehn Mächte werden auf Erden herrſchen, und hinter ihnen wird ein Kleiner aufſtehen, und drei auf einmal abſetzen.“ Ebenſo [wie den abgeſetzten Kögen] wird es auch ihren Reichen ergehen. Von jenem [Kleinen] ſagt wiederum Daniel: [6]) „und ich ſah das vierte Thier, böſe und ſtark und wilder als die übrigen Thiere des Meeres; und es zeigten ſich an ihm zehn Hörner, und in Mitte derſelben ſtieg ein anderes kurzes Horn auf, und warf drei von den größeren Hörnern herab.“ — Wir müſſen alſo verſtändig ſeyn [7]). Und um das bitte ich euch, als einer eurer Brüder, der ich euch alle mehr liebe, als meine Seele, daß ihr auf euch Acht habet, und denen nicht ähnlich werdet, die da ihre Sünden häufen und ſprechen: „ihr Bund iſt auch der unſrige [8]).“ [Nein,] unſer [allein] iſt er, denn ſie haben den, welchen Moſes erhalten hatte, auf immer verloren. Die Schrift ſagt ja: [9]) „Moſes war auf dem Berge und faſtete 40 Tage und 40 Nächte, und empfieng den Bund von Gott, ſteinerne Tafeln, beſchrieben von der Hand Gottes.“ Aber zu den Götzen gewendet, verloren ſie den Bund wieder, denn der Herr ſprach zu Moſes: [10]) „Moſes, ſteige ſchnell herab, denn dein Volk, das du

3) Daniel 9, 24.

4) Damit Chriſtus bald ſein Reich in Beſitz nehmen kann, hat der Vater die Zeiten abgekürzt, und die höchſte und letzte Verſuchung jetzt ſchon eintreten laſſen.

5) Dan. 7. 24.

6) Dan. 7, 7. 8.

7) Da die Verſuchung und die Ankunft des Antichriſts vorausverkündet iſt; ſo müſſen wir Acht haben, daß wir uns von der Verſuchung nicht bethören laſſen.

8) D. h. das jüdiſche Geſetz verpflichtet auch uns.

9) II. Moſ. 31, 18. 34, 28.

10) II. Moſ. 32, 7. u. V. Moſ. 9, 12.

aus dem Lande Aegypten geführet haſt, hat ſich verſündigt.“ Und Moſes warf die ſteinernen Tafeln aus ſeinen Händen, und ihr Bund ward zerbrochen, damit die Liebe zu Jeſus beſiegelt werde in euern Herzen, und ihr eure Hoffnung ſetzet auf den Glauben an ihn [11]). Laßt uns deßhalb auf die letzten Tage achten, denn nichts nützet uns die ganze Zeit unſeres Lebens und Glaubens, wenn wir nicht das Böſe und die kommenden Verſuchungen haſſen; wie der Sohn Gottes ſagt: [12]) „laſſet uns aller Bosheit widerſtehen und ſie haſſen.“ Betrachtet darum die Werke des ſchlimmen Weges. Ihr ſollt euch nicht von den Andern trennen, als ob ihr ſchon gerechtfertigt wäret; ſondern an den gemeinſamen Verſammlungen Theil nehmend forſchet, was insgemein den Geliebten zuträglich und nützlich ſey. Denn die Schrift ſagt ja: [13]) „wehe denen, die nur für ſich klug ſind, und bei ſich für Gelehrte gelten!“ Seyen wir doch geiſtig, ſeyen wir doch ein vollkommener Tempel Gottes [14]); ſo viel an uns iſt, laßt uns der Furcht Gottes nachdenken [15]) und ſeine Gebote beobachten! Ohne Anſehen der Perſon richtet Gott die Welt; jeder empfängt nach ſeinen Thaten [16]). Iſt er gut geweſen, ſo geht ſeine Güte vor ihm her; wenn böſe, ſo folgt ihm der Lohn ſeiner Bosheit. Habt Acht, daß wir nicht, obwohl Berufene, läßig werden und in unſeren Sünden einſchlafen, der Böſe Gewalt über uns erlangt, uns aufweckt [17]) und aus dem

---

11) So glaube ich die Worte: in spem fidei illius verſtehen zu müſſen.

12) Dieſer Ausſpruch Chriſti kommt im Evangelium nicht vor. Es mag ſich mit ihm verhalten, wie mit A. G. 20, 35.

13) Iſai. 5, 21.

14) Vgl. I. Cor. 3. 16. 17.

15) Vgl. Iſai. 33, 18.

16) Vgl I Petr. 1, 17. Gal. 2, 6. I. Cor. 3, 8.

17) Im Lat. heißt es blos suscitet, es muß nun entweder nos ſupplirt werden, wie von uns geſchah; oder es iſt suscitetur zu

Reiche des Herrn ausschließt. Bedenkt dieß doch auch, da ihr die Zeichen und Wunder am Israelitischen Volke gesehen habt, und der Herr sie so sehr verläßt. — Wir wollen also Acht haben, damit wir nicht, wie geschrieben steht, [18]) als viele Berufene, aber wenige Erwählte erfunden werden.

Kap. 5.

Der neue, im Blute Christi gestiftete Bund gereicht uns zum Heile, den Juden zum Verderben.

Darum hat der Herr seinen Leib zur Vernichtung hingegeben, damit wir durch Vergebung der Sünden geheiligt würden, d. i. durch die Vergießung seines Blutes. Von ihm ist nämlich geschrieben, einiges an das jüdische Volk, anderes an uns. [In Beziehung auf uns] heißt es aber: [1]) „wegen unserer Uebelthaten ist er verwundet, und um unserer Sünden willen mißhandelt worden; durch sein Blut wurden wir geheiligt. Wie ein Schaf ist er zur Schlachtbank geführt worden; und wie ein Lamm vor dem Scheerer hat er den Mund nicht geöffnet." So müssen wir denn dem Herrn über alles Dank sagen, daß er sowohl das [jetzt] Vergangene uns vorausgezeigt und kundgethan, als auch über die Zukunft uns nicht ohne Aufschluß gelassen hat [2]). [In Betreff der Juden] sagt er aber: [3]) „nicht

lesen: „habt Acht, daß nicht ..... der Böse aufgeweckt wird, und ꝛc.

18) Matth. 20, 16. 22, 14.

1) Isai. 53, 5. 7.

2) Unser Heil betreffend hat uns Gott manches vorausverkündet, was jetzt schon eingetroffen, bereits in Erfüllung gegangen ist, wie Christi Erscheinung und Tod. Aber auch das, was uns noch bevorsteht, die Wiederkunft Christi, unsere Erlangung der Seligkeit u. dgl., hat er vorausverkündet, damit wir auch Aufschluß über die Zukunft haben.

3) Sprüchw. 1, 17.

mit Unrecht werden den Vögeln Netze gestellt." Dieß sagt er, weil mit Recht der Mensch zu Grunde geht, der den Weg der Wahrheit hat, nämlich die Einsicht, aber von dem Wege der Finsterniß sich doch nicht zurückhält. Und ferner, obgleich er der Herr des Erdkreises ist, zu dem der Vater vor der Weltschöpfung gesprochen hat: [4]) „wir wollen nach unserem Bilde und Gleichbilde einen Menschen machen;" so hat er doch für unsere Seele sich dem Leiden unterzogen. Sehet nun, wie er das von Menschen ihm bereitete Leiden geduldet hat [5]). Die Propheten von ihm mit der Gabe [dazu] ausgerüstet, haben über ihn geweissagt; er aber hat sich, weil er im Fleische erscheinen mußte, um den Tod zu entkräften und die Auferstehung von den Todten zu beweisen, dem Leiden [unterziehen können und] unterzogen, um die den Vätern gegebene Verheißung zu erfüllen, sich selber [6]) ein neues Volk zu bereiten, und während seines Weilens auf Erden zu offenbaren, daß es eine Auferstehung gebe, und nach dieser er der Richter sey [7]). Weiter [8]) war er, lehrend und mächtige Zeichen und Wunder wirkend, [Gottes] Herold bei Israel, und liebte dieß über die Massen. Und als er zur Verkündigung seines Evangeliums die Apostel auswählte, Leute mit den schwersten Sünden behaftet, um zu zeigen, daß er gekommen sey, [9]) „nicht um die

---

4) I. Mos. 1, 26.

5) Sinn: wie er sich solchem Leiden von Seite der Menschen unterziehen konnte.

6) Von da an beginnt der griechische Text.

7) So glaubte ich den schwierigen Satz übersetzen zu sollen, damit er einerseits recht in den Zusammenhang passe, und damit andererseits jedes der beiden ut in ihm seine gehörige Stelle und Erklärung finde. Der Sinn des Satzes ist jetzt nach dieser Uebersetzung von selbst klar.

8) Πέρας kommt oft in dieser Bedeutung als weiter, nicht als endlich in unserem Briefe vor.

9) Matth. 9, 13. Mark. 2, 17. Luk. 5, 32.

Gerechten, ſondern die Sünder zur Buße zu rufen;“ da zeigte er ſich als den wahren Sohn Gottes.

Wäre er aber nicht im Fleiſche erſchienen, wie hätten wir Menſchen dann, ohne zu ſterben, ſeinen Anblick ertragen können, da man ſchon bei einem Blicke in die Sonne, die doch vergänglich und ein Werk ſeiner Hände iſt, ihre Strahlen mit dem Auge nicht ertragen kann?

[Weiter] iſt nun der Sohn Gottes dazu im Fleiſche erſchienen, um das Maß der Sünden derer voll zu machen, die ſeine Propheten bis in den Tod verfolgt haben. Um deßwillen hat er alſo auch gelitten. Gott ſagt ja, [10]) die Verwundung ſeines Fleiſches komme von ihnen, [[11] und:] [12]) „wenn ich den Hirten ſchlage, dann werden auch die Schafe der Heerde zerſtreut werden.“

[Auch] die Art ſeines Todes war von ihm [zum voraus] beſtimmt, er ſollte ja [wie er in der Schrift vorausgeſagt] am Holze leiden. In Beziehung auf ihn ſagt nämlich der Prophet: [13]) „verſchone meine Seele [= mich] mit dem Schwerdte, [14]) durchſtich mein Fleiſch, [15]) denn die Rotten der Uebel-

---

10) Iſai. 53, 8. Zach. 13, 6.

11) aber oder und muß hier eingeſchoben werden um des Sinnes willen. Wahrſcheinlich ſind im Griechiſchen die Worte: καὶ ἄλλος προφήτης λέγει ausgefallen, denn die lateiniſche Verſion hat noch: Et alius propheta.

12) Matth. 26, 31. Zach. 13, 7. Die größere Aehnlichkeit der Worte läßt ſchließen, daß dieſe Stelle aus dem N. T. nicht aus den LXX. entnommen ſey. Der Sinn des Ganzen aber iſt: „es ſteht geſchrieben, daß von den Juden Chriſtus gemordet werde. Aber auf ſie geht dann auch das Wort: wenn der Hirte (Chriſtus) geſchlagen iſt, dann werden die Schafe zerſtreut werden.“ Chriſti Tod wird ihr eigenes Unglück ſeyn.

13) Pſalm 21, 21.

14) Pſalm 118, 120.

15) Pſalm 21, 17.

thäter ſind gegen mich aufgeſtanden.“ Und abermals ſagt er: [16]) „ſiehe, ich habe meinen Nacken den Streichen dargeboten, und meine Wange den Schlägen, mein Angeſicht aber wie einen ſtarken Felſen geſetzt [17]).“

Kap. 6.

Chriſti Leiden und ſeine Bundesſtiftung ſind ſchon im A. T. vorausverkündet.

Als er nun ſo den Auftrag [ſeines Vaters] erfüllt hatte [1]), was ſpricht er? [2]) „Wer iſt's, der mit mir rechten will? Er widerſtehe mir. Oder wer iſt's, der mich richten will? Er nahe ſich dem Sohne des Herrn. Wehe euch! Ihr alle werdet altern, wie ein Kleid, und die Motte wird euch verzehren.“ Und abermal ſagt der Prophet: [3]) „wie ein harter Stein iſt er zur Zermalmung geſetzt; [und:] [4]) ſiehe, ich lege zum Fundamente Sions einen köſtlichen, auserwählten, rechtwinkligen, würdigen Stein.“ Und was ſagt er weiter? [5]) „Wer auf ihn hofft, wird ewig leben.“ Wie, iſt nun

16) Iſai. 50, 6. 7.

17) D. h. „es nicht weggewandt bei ihren Schlägen.“

1) Sinn: „nachdem Chriſtus ſo gelitten, wie K. 5 geſagt worden, und ſo den Auftrag ſeines Vaters vollzogen hatte; ſo iſt er verherrlicht worden, wie es ſchon von den Propheten vorausverkündet war.“

2) Iſai. 50, 8. 9.

3) Iſai. 8, 14. mehr nach dem hebräiſchen Texte, als nach den LXX. — Im Griechiſchen beginnt der Satz mit ἐπεὶ, dieß kann entweder gar nicht überſetzt werden, was ſchon der alte lateiniſche Interpret bemerkt und befolgt hat; oder man muß eine Ellipſe annehmen, = ἐπεὶ Ἰησοῦς τὴν ἐντολὴν τοῦ πατρὸς ἐποίησεν, ἐτέθη ὡς λίθος ἰσχ. εἰς συντριβήν. Vergl. Viger. p. 402. Not. 5.

4) Iſai. 28, 16. vgl. Röm. 9, 33. I. Petr. 2, 6.

5) l. c. mehr dem Sinne, als dem Worte nach. In den LXX:

unſere Hoffnung auf einen Stein geſetzt? Das ſey ferne. Vielmehr [bedient ſich der Prophet ſolcher Ausdrücke] weil der Herr ſeinen Leib mit Stärke verſehen hat [6]). Er ſpricht ja: [7]) „wie einen harten Felſen hat er mich geſetzt [8]).“ Wiederum ſagt der Prophet: [9]) „der Stein, den die Bauleute verworfen haben, iſt zum Eckſteine geworden.“ Und abermals ſagt er: [10]) „dieß iſt der große und bewunderungswürdige Tag, den der Herr gemacht hat [11]).“

Ich ſchreibe euch einfach, damit ihr es verſtehet, ich — ein Auskehricht eurer Liebe [12]).

[13]) Was ſagt nun wiederum der Prophet? [14]) „Die Verſammlung der Sünder hat mich umgeben, [15]) wie Bienen

---

καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Die lateiniſche Verſion hat non confundetur, übereinſtimmend mit dem Futurum in Röm. 9, 33.

6) Der Leib Chriſti wird vom Propheten wegen ſeiner Kraft, Stärke, Feſtigkeit ꝛc. ein Stein genannt. Dieſe Feſtigkeit bezieht ſich darauf, daß das neue Sion auf ihn aufgebaut werden ſoll. Eine andere Deutung könnte man, einem ähnlichen Ausdrucke am Ende des vorigen Kap. gemäß, finden = der Leib Chriſti wird ein Stein genannt, wegen der unerſchütterlichen Feſtigkeit, mit der er das Leiden erduldete. Doch die erſte Erklärung paßt beſſer in den Zuſammenhang.

7) Iſai. 50, 7.

8) Die Edit. Oxon. ſchlägt vor, mit den LXX ἔθηκα zu leſen = „ich habe mich geſetzt.“ Nicht übel.

9) Pſalm 117, 22.

10) Pſalm 117, 24.

11) Sinn: „der Tag, an dem der verworfene Stein zum Eckſteine erhöhet ward, iſt der große Tag im göttlichen Weltplane.

12) D. h. bereit, um euertwillen alles zu thun und zu dulden. Vgl. I. Cor. 4, 13.

13) Iſt Fortſetzung des ſchon K. 5 ausgeſprochenen Gedankens: Prophetae ab illo habentes donum, in illum prophetarunt.

14) Pſalm 21, 17.

15) Pſalm 117, 12.

den Wachsbau haben ſie mich umringt;" und:[16] „über mein Kleid haben ſie das Loos geworfen." Da er nun[17] im Fleiſche erſcheinen und leiden wollte; ſo wurde ſein Leiden geoffenbart. Es ſpricht nämlich der Prophet gegen Israel:[18] „wehe ihren Seelen! weil ſie böſen Rath wider ſich ſelbſt gepflogen haben, ſprechend: wir wollen den Gerechten binden, weil er uns widerlich iſt." Auch Moſes ſpricht zu ihnen:[19] „ſiehe, ſo ſpricht der Herr: gehet ein in das gute Land, welches der Herr zugeſchworen hat dem Abraham, Iſaak und Jakob,[20] und nehmet es als Erbtheil, ein Land fließend von Milch und Honig." Lernet nun, wie die[21] tiefere Erkenntniß dieſe Worte deutet [alſo]: hoffet auf Jeſus, der im Fleiſche [als Menſch] euch erſcheinen wird. Der Menſch iſt ja leidende Erde, weil aus Erde Adam gebildet worden iſt[22].

[23] Was bedeuten nun [weiter] die Worte: ein gutes, von Milch und Honig fließendes Land? Geprieſen ſey unſer Herr,

---

16) Pſalm 21, 19.

17) Wie die obenangeführten Bibelſtellen andeuten, oder: wie ſchon oben K. 5. ausgeführt worden iſt.

18) Iſai. 3, 9. Weish. 2, 12.

19) II. Moſ. 33, 1.

20) III. Moſ. 20, 24.

21) γνῶσις hier = die durch das Chriſtenthum aufgeſchloſſene, tiefere Einſicht in den Geiſt des A. T. und den Zweck der altteſtamentlichen Oekonomie. Neander, K. G. Th. I. Abth. 2. S. 415. wohlf. Ausg. Mazochius denkt hier an ein Buch mit dem Titel γνῶσις. S. Gall. Bibl. T. I. Prol. p. xxxvi.

22) Darum kann Chriſtus mit einem Lande verglichen werden. Apparet heic Barnabam, aut quisquis est auctor, philosophis aures admovisse: Nam illud πάσχουσα, patiens, ad philosophorum τεχνικὴν γλῶτταν est referendum, qua materiam pati dicebant. Homo, inquit, est ex terra, non quidem agente, sed patiente. Mazoch. bei Galland. Bibl. T. I. Prol. p. xxxvi.

23) Hiemit beginnt die zweite allegoriſche Deutung jener Bibel-

der Weisheit und Erkenntniß ſeiner Geheimniſſe in uns gelegt hat! Der Prophet ſagt ja: [24]) „wer anders wird des Herrn Gleichniſſe verſtehen, als der Weiſe, Verſtändige und Gottliebende?“ [25]) Da er nun uns erneuert [26]) hat durch Vergebung der Sünden; ſo hat er gemacht, daß wir eine andere Geſtalt, nämlich eine [27]) Kinderſeele haben, wie er uns denn überhaupt [28]) geiſtig] neugebildet hat. Denn von uns ſagt die Schrift [29]), wie Gott zum Sohne ſpricht: [30]) „wir wollen nach unſerm Bilde und Gleichbilde den Menſchen machen, und ſie ſollen herrſchen über die Thiere der Erde, und über die Vögel des Himmels, und über die Fiſche des Meeres.“ Und als der Herr das ſchöne Gebild, den Menſchen, ſah; da ſprach er: [31]) „wachſet und mehret euch, und erfüllet die Erde.“ So hat er [in Betreff unſrer ſchon im Anfange] zum Sohne ge-

---

ſtelle. Oben bedeutete die γῆ die Menſchheit Chriſti; nun aber wird unter dem von Milch und Honig fließenden Lande die Chriſtenheit, neugeſchaffen durch Chriſtus, = die Kinder Gottes, verſtanden.

24) Iſai 40, 13. Sprüchw. 1, 6. Sirach 1, 10. Bevor der Verfaſſer die zweite Allegorie beginnt, bricht er voll Begeiſterung über die tiefe Weisheit, die jetzt zu Tage kommen ſollte, in eine Exklamation aus, deren Sinn iſt: ſolche Weisheit kommt nur von Gott, und Gott giebt ſie nur denen, die ihn lieben.

25) Nach jener Exklamation beginnt nun die wirkliche Erklärung.

26) Der griechiſche Text hat das Partizipium ἀνακαινίσας ſtatt des Indikativs. Ein ähnlicher Fall findet ſich K. 19, deſſen zweiter Satz im Vordergliede keinen Modus finitus hat. Aehnliche Verſtöße gegen die Grammatik finden ſich bei den alten Kirchenvätern, z. B. Ignatius nicht ſelten.

27) Lies παιδίων ſtatt παιδίον der Mſkrpte.

28) πνεύματι reſtituirte Fell aus der alten lateiniſchen Verſion.

29) D. h. auf uns gehen die Schriftworte, welche der Vater an den Sohn gerichtet hat.

30) I. Moſ. 1, 26.

31) I. Moſ. 1, 28.

sprochen [32]). Weiter will ich dir [33]) nun zeigen, wie er am Ende der Zeiten an uns eine zweite Schöpfung vollzogen hat. Der Herr spricht [nämlich]: [34]) „siehe, ich will das Letzte wie das Erste machen.“ In Beziehung hierauf [35]) hat nun der Prophet verkündet: gehet ein in das Land, welches von Milch und Honig fließt, und nehmet es in Besitz. Siehe, wir sind nun neugebildet, wie der Herr wiederum bei einem andern Propheten sagt: [36]) „wohlan, spricht der Herr, ich will von diesen, d. h. den vom Geiste des Herrn Vorhergesehenen, die steinernen Herzen hinwegnehmen, und fleischerne [37]) Herzen in sie legen“ [38]); denn er wollte im Fleische erscheinen und in uns wohnen [39]). Ein heiliger Tempel, o Brüder, ist ja dem Herrn die Wohnung unseres Herzens. Abermal spricht der [40]) Herr: [41]) „an welchem Orte soll ich vor dem Herrn, meinem Gott erscheinen und Ehre erlangen?“ Und weiter: [42]) „ich will dich in der Gemeinde bekennen, in der Mitte

32) Diesen Sinn haben die Worte: *Ταῦτα πρὸς τὸν υἱόν.* In diesem Sinne stehen sie aber auch ganz gut an ihrem Platze, und der Vorschlag des Menardus, diese Worte oben nach *θαλάσσης* zu stellen, verdient keine Beachtung.

33) Die lat. Version hat vobis, was richtiger ist.

34) Dieser Ausspruch findet sich nicht in der h. Schrift. Vielleicht stand dem Verfasser Ezech. 36, 11. oder Matth. 20, 16. vor Augen. Andere denken an Isai. 43, 18. 19. Jerem. 40, 7. (nach d. Hebr. u. Vulg. 33, 7.) Klagl. 5, 21.

35) D. h. in Beziehung auf die zweite, der ersten ähnliche Schöpfung. Gehet ein in das Land ꝛc. = ihr sollt (werden) neugeschaffen werden.

36) Ezech. 11, 19. 36, 26.

37) D. h. weiche, wahrhaft menschliche Herzen.

38) D. h. sie neubilden.

39) Dadurch, daß er in uns wohnt, werden wir umgebildet; wir werden aber auch dazu umgebildet, daß er in uns wohnen kann.

40) D. h. David im göttlichen Auftrage.

41) Psalm 41, 3.

42) Psalm 21, 23.

meiner Brüder; und in der Mitte der Heiligen will ich dir ſingen [43])." Wir ſind es alſo, die er in das gute Land eingeführt hat. Was bedeutet nun aber die Milch und der Honig? Ein Kind wird ja zuerſt mit Honig, und dann mit Milch ernährt; ſo werden auch wir, mit dem Glauben an die Verheißung und mit dem Worte genährt, leben und über die Erde herrſchen. [44])

Oben hat er aber vorausgeſagt, ſie ſollen wachſen und über die Fiſche [u. ſ. w.] herrſchen. Wer kann nun aber jetzt herrſchen über die Thiere, oder Fiſche oder Vögel des Himmels? Die Herrſchaft iſt ja, wie wir wiſſen, eine Gewalt, ſo daß einer ordnet und befiehlt. Wenn gleich dieß jetzt [bei uns] nicht ſtatt hat [45]), ſo hat er es uns doch verheißen. Wann [aber wird's eintreffen]? Wenn einſt auch wir vollkommen genug ſind, um Erben des göttlichen Bundes zu ſeyn.

---

43) Was unter dieſer Gemeinde ꝛc., wo der Herr beſungen werden will, zu verſtehen ſey, iſt zweifelhaft. In den Zuſammenhang würde am beſten paſſen, auch dieſe Worte und Ausdrücke auf das neugebildete Chriſtenherz zu beziehen. Doch möchte ſolche Deutung zu gewaltſam ſeyn. Darum wird man wohl hier an eine dritte Geſtaltung der obigen Allegorie zu denken haben, ſo daß jetzt die γῆ ꝛc. die chriſtliche Kirche iſt. Zuerſt war die γῆ ꝛc. die Menſchwerdung Chriſti, dann 2) die neue Schöpfung, die mit uns (in uns) vorgenommen wurde, und jetzt iſt 3) die Kirche die γῆ. Jene Allegorie erlebt darum drei verſchiedene Geſtaltungen. Vgl. meine Abhandlung über die Integrität des Briefes Barnabä in der Tüb. Quart. Schr. J. 1839. S. 101.

44) Milch und Honig ſind alſo = Glaube an die Verheißung und Predigt des Evangeliums. Dieß paßt ganz gut zur dritten Geſtaltung der Allegorie, wornach das von Milch und Honig fließende Land die Kirche iſt.

45) D. h. wenn wir gleich jetzt noch nicht eine ſolche Gewalt über die Thiere haben; ſo werden wir doch einſtens eine ſolche bekommen.

Kap. 7.

Eine eigenthümliche Einrichtung bei den jüdiſchen Faſten, und die Opfer am Verſöhnungsfeſte waren Typen des Leidens Chriſti.

Sehet nun, liebe Kinder, daß der gute Herr uns alles vorausgeoffenbaret hat, damit wir wiſſen, wem wir in allem Dank und Lob abſtatten ſollen. Wenn nun der Sohn Gottes, der doch der Herr und Richter über Lebende und Todte iſt, gelitten hat, damit ſeine Wunde uns lebendig mache; ſo laſſet uns glauben, daß der Sohn Gottes nur um unſerer willen leiden konnte.

Am Kreuze ward er auch mit Eſſig und Galle getränkt. Vernehmet, wie dieß die Prieſter des [jüdiſchen] Volkes angedeutet haben [1]). Durch ein ſchriftliches Geſetz hat der Herr die Vorſchrift: [2]) wer das Faſten nicht halte, ſoll des Todes ſterben, gegeben, weil er ſelbſt für unſere Sünden das Gefäß ſeines Geiſtes [3]) zum Opfer bringen wollte [4]), damit das Vorbild erfüllt würde, welches an Iſaak gegeben ward, als er auf den Opferaltar gelegt wurde. Was ſagt er nun bei dem Propheten? [5]) „Sie ſollen von dem Bocke eſſen, der in der Faſtenzeit für alle Sünden geopfert wird.“ Habt wohl Acht.

---

1) πεφανέρωκαν ſtatt πεφανερώκασι, wie öfters im N. T. S. Winer, Gramm. d. neuteſt. Spr. S. 72. 4te Aufl.

2) III. Moſ. 23, 29.

3) D. h. ſeinen Leib, wie öfter bei Barnabas.

4) In jenem Faſtengebot wollte Gott eine Hinweiſung auf den Tod Chriſti, genauer auf einen ſpeziellen Umſtand dabei, das Getränktwerden mit Eſſig und Galle geben.

5) Hievon findet ſich in der h. Schrift nichts, es bleibt auch noch zweifelhaft, welcher Bock gemeint iſt, ob der nach III. Moſ. 16, 15. am Verſöhnungsfeſte für die Sünden des ganzen Volkes vom Hohenprieſter dargebrachte, oder ein anderer. Für erſteren ſprechen die Worte: in der Faſtenzeit für alle Sünden.

die Prieſter allein ſollen insgeſammt das Eingeweide ungeaſchen mit Eſſig verzehren [6]). Wozu? Weil ihr, [7]) ſagt

6) Hievon findet ſich nicht die geringſte Spur, weder in der Bibel, noch im Talmud. Einmal durfte am Verſöhnungsfeſte von keinem Israeliten irgend etwas gegeſſen werden. Auf abſichtliche Uebertretung ſtand Todesſtrafe. III. Moſ. 23, 29. Auch die Talmudiſten wiſſen hievon keine Ausnahme, ja ihnen zu Folge mußte der Hoheprieſter ſchon am Tage vor dem Verſöhnungsfeſte faſten. Vgl. Surenhus. Mischna, T. II. p. 208 et 209, namentlich die Anmerkungen Cheringam's. Bis auf die kleinſten Kleinigkeiten findet ſich im Talmud das Verſöhnungsfeſt beſchrieben, aber von der auffallenden Ausnahme vom allgemeinen Faſtengebote, deren Barnabas erwähnt, findet ſich auch nicht die geringſte Spur. Es iſt zweitens an ſich höchſt unwahrſcheinlich, daß die Prieſter durch ein Geſetz ſollen verpflichtet geweſen ſeyn, an irgend einem Tage die Eingeweide eines Bockes mit Eſſig angemacht, zu verzehren. Die Bibel weiß hievon nichts, im Gegentheil ordnet ſie überall Waſchungen an, und von einer ſo großen Ausnahme vom Reinigkeitsgeſetze, wie ſie Barnabas hier angiebt, weiß weder ſie, noch ein ſpäterer Schriftſteller das Geringſte. Drittens iſt der Bock, der am Verſöhnungsfeſte für alle Sünden geſchlachtet wurde, ganz und gar verbrannt worden, ſowohl ſeine Haut, als ſein Fleiſch, ja ſogar ſein Miſt (III. Moſ. 16, 27.); nichts durfte übrig bleiben. Darum konnten unmöglich die Prieſter die Eingeweide eſſen. Juſtin ſpricht auch von den zwei Böcken am Verſöhnungsfeſte (Dial. c. Tryph. n. 40. p. 137. ed. B. B.) in ähnlicher Richtung, wie Barnabas, aber von einer ſo ſonderbaren Mahlzeit weiß er nichts. Tertullian dagegen ſpricht zweimal von einem Verſpeistwerden des geopferten Bockes durch die Prieſter (adv. Jud. c. 14. und lib. III. adv Marc. c. 7: sacerdotibus templi in pabulum datus), aber er weiß nichts von der unbilligen Zumuthung des Barnabas, die Eingeweide des Bockes zu eſſen.

Ob Juſtin und Tertullian ihre Deutung der zwei Böcke auf die doppelte Ankunft Chriſti von unſerem Barnabas entlehnt haben, ſcheint mir ſehr zweifelhaft. Einmal erwähnt weder der Eine noch der Andere des Barnabas. Dann bedeutet ihnen beiden der geſchlachtete Bock ganz beſtimmt den wiederkommenden Chriſtus; nicht ſo dem Barnabas, der ſich in der Sache ſelbſt nicht recht

er [der Herr], mir Galle mit Essig zu trinken geben werdet, wenn

klar wird. Von dem geschlachteten spricht er ganz wenig; der emissarius ist ihm dagegen Bild sowohl des leidenden, als wieder in Herrlichkeit erscheinenden Christus. Auffallend ist übrigens, daß Tertullian dem hircus emissarius dieselben Unbilden zugefügt werden läßt, wie Barnabas, ohne daß weder in der Bibel noch im Talmud von solchen Unbilden (Angespieenwerden, Gestochenwerden ꝛc.) auch nur das Geringste sich fände. Auf der andern Seite ist Tertullian wieder in der Auffassung des Essens der Priester toto coelo von Barnabas verschieden. Letzterem gemäß müssen die Priester die Eingeweide des Bockes mit Essig verzehren, weil sie den Herrn mit Essig und Galle tränken würden. Jenes Speisen ist also bei Barnabas der Typus einer schnöden, bei der Kreuzigung Christi statthabenden Handlung der unbekehren Juden. Bei Tertullian dagegen bedeutet jenes Essen das Theilhaben der Auserwählten Gottes, der Gläubigen an den Freuden der Wiederkunft Christi, während das Fasten des übrigen Volkes den Mangel an solcher Theilnahme, das jejnnare a salute ausdrücken soll. Aus Allem scheint mir hervorzugehen, was Barnabas und Tertullian von einem Essen, beziehungsweise Eingeweide Essen der Priester während des allgemeinen Fastens u. d. gl. erzählen, was sie mehr wissen wollen, als Bibel und Talmud, das fand gar nie statt, vielmehr hat sich unter den Christen des zweiten Jahrhunderts eine Tradition über den jüdischen Versöhnungsfest-Ritus gebildet, welche von der früheren Wirklichkeit (der jüdischen Gebräuche) merklich abwich, und darauf gerichtet war, in jenem Festritus so viele Beziehungen auf's Christenthum und Typen, als möglich, zu finden. Diese Tradition hat dann der eine wie der andere Kirchenschriftsteller aufgenommen und ähnlich benützt, aber keiner von ihnen hat noch den jüdischen Tempeldienst mit eigenen Augen gesehen, der Verfasser unseres Briefes so wenig, als Tertullian. — Was hieraus für die kritische Frage resultire, springt von selbst in die Augen, und wird noch später des Weitern besprochen werden.

Veranlassung zum Irrthum unseres Verfassers, als ob die Priester allein während des Fastens gegessen hätten, mag Folgendes gegeben haben: a) Bei manchen Sündopfern (und der besprochene Bock ist ja auch ein Sündopfer) fiel das Opferthier dem Priester zu, und wurde von ihm gegessen; so bei den sa-

ich einſt meinen Leib für die [8]) Sünden des neuen Volkes opfere; darum ſollt ihr allein [jenes] genießen, während das Volk faſtet, und in Sack und Aſche trauert. Und um anzudeuten, daß er für ſie leiden müſſe, vernehmet, welche Verordnung er deßhalb gegeben hat. [9]) „Nehmet zwei ſchöne und gleiche Böcke, und opfert ſie; und der Prieſter ſoll den einen zum [10]) Brandopfer nehmen.“ Was werden ſie aber mit dem andern thun? [11]) „Dieſer ſey, ſpricht er, verflucht.“ Merket, wie hier ein Vorbild Chriſti ſich zeigt! [12]) „Und ſpeiet ihn alle an, und

---

crificiis exterioribus. Vgl. Bähr, Symbol. des moſ. Cult. B. II. S. 360. b) Nach geendigtem Verſöhnungstage hielt der Hoheprieſter ein Gaſtmahl mit ſeinen Freunden. Surenhus. Mischna. T. II. p. 248. c) Jene Prieſterabtheilung (בית אב domus patris), die eben den Tempeldienſt hatte, war in der Regel nicht zum vollſtändigen Faſten verpflichtet. Surenh. l. c. p. 366., namentlich die Anmerkung des Maimonides zu n. 6. — Aus dieſen drei Punkten heraus konnte ſich die Meinung bilden, als haben die Prieſter a) auch von dem Bocke am Verſöhnungsfeſte einen Theil, und zwar b) zum Eſſen an demſelben Tage bekommen, und dieſer Theil ſey c) als ein Typus das Eingeweide, in Eſſig angemacht, geweſen.

7) Der griech. Text hat εἶδον, wofür εἶπεν zu leſen iſt, wie Davis richtig bemerkt hat.

8) D. h. zur Sündenvergebung für die, welche das neue Volk bilden ſollen.

9) III. Moſ. 16, 7 ff.

10) Nicht genau, der Widder war eigentlich Brandopfer, der Bock Sündopfer. III. Moſ. 16, 5.

11) Iſt wahrſcheinlich eine Ueberſetzung von אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל, was die LXX mit ἀποπομπαῖος gaben. III. Moſ. 16, 8. לַעֲזָאזֵל iſt Pealpelform v. עָזַל removit, = zur völligen Hinwegſchaffung, Vernichtung. Bähr, l. c. S. 668.

12) Was hier als Geſetzesvorſchrift angeführt wird, das Anſpeien und Durchſtechen des hircus emissarius, findet ſich weder in der Bibel, noch im Talmud. Die erſtere giebt einfach an: „der Hoheprieſter ſolle ſeine Hände auf das Haupt des Bockes legen, auf ihn alle Miſſethaten und Vergehungen des

durchſtechet ihn, und leget ſcharlachrothe Wolle um ſein Haupt; ſo werde er in die Wüſte getrieben.“ Wenn

---

ganzen Volkes bekennen und ſie auf den Kopf des Thieres legen, letzteres endlich durch einen beſonders hiezu bereitſtehenden Mann in die Wüſte bringen laſſen.“ III. Moſ. 16, 21. Ganz genau beſchreibt der Talmud den Ritus mit dem hircus emissarius, ſ. Surenhus l. c. p. 223 sqq. Hier (p. 237.) finden wir die Gebetsformel, welche der Hoheprieſter über den Bock verrichtete, und ſie enthält nicht das Geringſte, was auf eine Mißhandlung des Bockes hinwieſe. Ebenſo wenig ward nach beendigtem Gebete Hand an ihn gelegt, vielmehr verrichteten jetzt die übrigen Prieſter und das Volk ein Gebet (p. 240), und der Bock wurde dem bereitſtehenden Manne übergeben. Aber ward er vielleicht nicht beim Hinausführen mißhandelt? Das konnte dem Talmud zu Folge gar nicht geſchehen, im Gegentheil, um ihn vor jeder Mißhandlung ſicher zu ſtellen, ward ein Gerüſte erbaut, auf dem der Bock hinausgebracht wurde. Surenhus l. c. p. 240. 241., wo ſich ſogar aus Maimonides eine Abbildung dieſes Gerüſtes findet. Als Grund, warum der Bock auf einem Gerüſte hinausgebracht werden mußte, giebt die Miſchna an: damit nicht die Babylonier, wie ſie es gerne thaten, den Führer des Bockes am Haare zupfen und zur Eile anſpornen könnten. Die babyloniſche Gemara aber bemerkt hiezu: nicht Babylonier haben ſich ſolchen Unfug erlaubt, ſondern Alexandriner ſeyen es geweſen, die Juden aber hätten aus Haß gegen Babylon dieſen Namen gebraucht. — Man ſieht, was Barnabas von der Mißhandlung des Bockes erzählt, hat er aus einer Tradition entlehnt, welche ſchon unrichtige Elemente in ſich aufgenommen hat, und die der Bibel und dem Talmud gegenüber auf kein Anſehen Anſpruch machen kann. Nicht nur wiſſen die beiden Letztern nichts von einer ſolchen Mißhandlung des hircus emissarius, ſo ausführlich auch der Talmud den ganzen Ritus beſchreibt; vielmehr giebt letzterer, wie wir geſehen haben, ſogar einige Nachrichten, welche direkt gegen eine Mißhandlung des Bockes ſprechen. Aber die Kunde von einem Attentate der Babylonier oder Alexandriner gegen den Führer des Bockes konnte in der Tradition leicht zur Angabe einer Mißhandlung des Bockes ſelbſt umgeſtaltet werden, und die Art und Weiſe der Mißhandlung, das Anſpeien und Durchſtechen iſt zweifelsohne in der Sage beigefügt worden,

nun dieß geſchehen iſt; ſo bringt der Träger [13]) den Bock in die Wüſte, nimmt die Wolle weg [14]), und legt ſie auf einen

---

um in dieſem hircus emissarius einen Typus Chriſti zu haben. Dieſe Tradition iſt dann aber weiter ſicher nicht zu den Zeiten der Apoſtel ſchon unter den Chriſten entſtanden, und konnte am allerwenigſten bei denen Glauben finden, welche den Tempeldienſt noch mit eigenen Augen geſehen haben, wie der Apoſtel Barnabas. Doch davon ſpäter. Hier wollen wir nur noch beifügen, daß auch Tertullian in den beiden oben angeführten Stellen von einer Mißhandlung des Bockes ſpricht: unus quidem eorum circumdatus coccino, maledictus et consputatus et compunctus a populo. adv. Marc. III, 7. wörtlich ebenſo adv. Jud. c. 14. Allgemeinere Ausdrücke wählte dagegen Juſtin in der hieher bezüglichen Stelle Dialog. c. Tryph. n. 40. p. 137.: ἐμπτύοντες αὐτῷ τὰς χεῖρας, καὶ θανατώσαντες αὐτόν. Dieſe Worte können auf das gehen, was mit dem Bocke in der Wüſte geſchah, wovon ſpäter.

Was übrigens Barnabas davon erwähnt, daß rothe Wolle dem Bocke aufs Haupt gelegt worden ſey; ſo berichtet dieß auch der Talmud, mit der nähern Angabe: die Wolle habe die Geſtalt einer Zunge gehabt. Surenhus l. c. p. 226. 227.

13) βαστάζων. Nach Bibel und Talmud wird aber der Bock nicht getragen, ſondern geführt. III. Moſ. 16, 21. Surenh. l. c. p. 240.

14) Auch dieß ſtimmt nicht ganz mit dem Talmud zuſammen. Dieſer giebt an: „der zungenförmige rothe Wollen-Lappen wird in zwei Theile getheilt, der eine davon auf den Felſen (Zuk) gelegt, die andere Hälfte aber dem Bocke um die Hörner geſchlungen.“ Surenh. l. c. p. 241. Dieſe Zertheilung des wollenen Lappens war von großer Wichtigkeit, wie Bartenora und Maimonides angeben, und diente dazu, um ſich zu vergewißern, daß die rothe Wolle weiß geworden ſey, was ein Zeichen der Sündenvergebung war. Während nämlich der Bock den Felſen hinabgeſtürzt wurde, ſollte die Wolle ihre Farbe verwandeln. Wenn man nun alle Wolle dem Bocke am Kopfe gelaſſen hätte, ſo wäre möglich geweſen, daß man dieſe Farbenwechslung gar nicht geſehen hätte, je nachdem der Kopf vom übrigen Leibe des Bockes bedeckt worden wäre. Deßhalb theilte man die Wolle. — Und hievon ſollte Barnabas, der doch, ſo lange der Tempel

15) Brombeerſtrauch, deſſen 16) Schößlinge wir zu eſſen pflegen, im Felde ſie findend, und der allein unter den Dorngeſträuchen ſüße Früchte hat. Wozu nun auch dieſes? Vernehmet: der eine muß auf den Opferaltar, der andere wird verflucht. Und 17) warum wird der Verfluchte gekrönt? Weil ſie ihn [Jeſum] dann an je-

---

noch ſtand, in Jeruſalem gelebt hat, und mehrere Verſöhnungsfeſte dort geſehen haben muß, nichts gewußt haben?

15) Der griechiſche Text hat ἐπὶ φρύγανον τὸ λεγόμενον ῥαχιήλ. Dafür iſt nach Voſſius und Cotelier ῥαχίη oder ῥάχος, nach Bernardus (Clericus?) ῥάχιν zu leſen. Es bedeutet dieß zunächſt einen Dornſtrauch überhaupt. Der lateiniſche Interpret hat es mit rubus, Brombeerſtaude, gegeben, wozu das weitere ſehr gut paßt: daß man die jungen Schößlinge deſſelben eſſe, und daß er allein unter allen Dorngeſträuchen, (ῥάχος in allgemeiner Bedeutung) ſüße Früchte trage. Ob es richtig iſt, daß die weggenommene Wolle, d. h. die Hälfte des Lappens, auf eine Brombeerſtaude gelegt worden ſey, können wir nicht entſcheiden. An und für ſich ſpricht nichts dagegen, aber noch weniger etwas dafür, denn die Bibel weiß gar nichts hievon, der Talmud aber giebt einfach an, die eine Hälfte ſey auf einen Felſen in der Wüſte gelegt worden, welcher Felſen צוּק, Zuk = Bedrängniß heißt. Surenhus l. c. p. 240. n. 4. u. 241. n. 5. 6. Von einer Brombeerſtaude weiß demnach auch der Talmud nichts. Es wäre nun gar wohl möglich, daß die Tradition zum ganzen Ritus die Brombeerſtaude beifügte, weil die Meinung gieng, die Dornenkrone Chriſti ſey aus dieſem Geſträuche gewunden geweſen, und man ſo einen Typus mehr gewinnen konnte. S. Voſſius in ſeinen gelehrten Anmerkungen zu unſerer Stelle des Barnabas, auch bei Cotel. abgedruckt. — Schließlich iſt noch zu bemerken, daß Barnabas über die Endprocedur mit dem Bocke, über das Herabgeſtürztwerden deſſelben vom Felſen Zuk ganz ſchweigt. Zu ſeine Allegorie paßte dieß nicht.

16) βλαστοὺς = germina lieſt Voſſius aus den Handſchriften, die er vor ſich hatte. Menardus dagegen hatte die Lesart βάτους, die er in βάτινα = Früchte der Brombeerſtaude zu verändern ſich veranlaßt ſah. Auch die Conjektur des Davis, ſtatt βάτους — καρποὺς zu leſen, empfiehlt ſich nicht.

17) διὰ τί = cur? S. Viger, p. 551b.

nem Tage mit dem Purpurmantel um den Leib ſehen und fragen werden: iſt es nicht der, den wir einſt gekreuzigt, verſpottet, durchbohrt und gehöhnt haben? Wahrlich, der iſt's, der damals ſich für den Sohn Gottes erklärte. [18]) Wie ſehr iſt er doch ähnlich! Deßhalb [mußten ſie] ähnliche ſchöne und gleiche Böcke nehmen, damit ſie über die Aehnlichkeit des Bockes erſchrecken, wenn ſie ihn einſt werden kommen ſehen. [19]) Siehe nun das Vorbild des leidenden Chriſtus [20]). Warum aber legen ſie die Wolle mitten unter die Dornen? Es iſt dieß ein der Kirche vorgelegtes Vorbild Jeſu. [Sie thun jenes deßhalb,] [21]) damit derje-

18) Ich leſe mit Davis: *Πῶς γὰρ ὅμοιος; Εἰς τοῦτο ὁμοίους κ. τ. λ.*

19) Vielleicht beſſer: ſehet, wenn man mit Fell *ἴδετε* ſtatt *ἴδε τὸν* lieſt.

20) Bähr, Symbol. d. moſ. Cultus B. II. S. 689. faßt den Sinn der Barnabas'ſchen Worte alſo zuſammen: „die Aehnlichkeit, ja Gleichheit beider Böcke zeige, daß ſie mit einander den Einen Jeſus vorbildeten; der erſte ſey das eigentliche Opfer für die Sünden des Volkes geweſen und entſpreche dem gleichfalls für Alle in den Tod gegebenen Chriſtus; der zweite ſey verflucht, angeſpieen, mißhandelt und verſtoßen worden, was alles auch Chriſtus erfahren habe. Der Purpurfaden (genauer: ſcharlachrothe Wolle) aber, welcher dem zweiten verſtoßenen Bocke auf's Haupt gelegt worden, bilde vor, daß der Verfluchte und Verſtoßene dennoch ein Gekrönter, d. i. Herr und König ſey; als ſolchen würden ihn die Juden erſt bei ſeiner Wiederkunft erkennen, und dann über die *ὁμοιότης* deſſen, den ſie verflucht, mit dem, der das Gott wohlgefällige Opfer und wahrhaftig der Sohn Gottes ſey, erſchrecken."

21) *Ἵνα* mit dem Indic. praes. kommt auch im N. T. einigemal vor (I. Cor. 4, 6. u. Gal. 4, 17.), und es iſt dieß für einen Mißbrauch der ſpäteren Zeit zu erachten, wie ſich ſolcher auch im Neugriechiſchen findet. S. Winer, Gramm. des neuteſt. Sprachidioms. S. 266. Durch unſere Ausfüllung der im griechiſchen Texte befindlichen Ellipſe erklärt ſich die Bedeutung von *ἵνα* und die Berechtigung dieſer Conjunktion in unſerer Stelle ganz von ſelbſt. Der Verfaſſer antwortet auf die Frage: „Warum legen ſie die Wolle mitten unter die Dornen? Sie

nige, der etwa die Wolle hinwegnehmen will, wegen der Gefährlichkeit des Dornbuſches viel leiden muß, und nur unter Schmerzen über denſelben Meiſter werden kann. So, ſagt er [Jeſus] [22]) nun, müſſen alle, die mich ſehen und meines Reiches theilhaftig werden wollen, unter Mühen und Leiden mich erlangen.

Kap. 8.

Auch die rothe Kuh iſt ein Vorbild auf Chriſtus und ſein Leiden.

Was für ein Vorbild aber glaubt ihr, ſey das Israel gegebene Gebot: [1]) Männer mit ſchweren Sünden ſollten eine junge

---

thun dieß, fährt er nach einem kurzen Zwiſchenraume fort, damit die Wolle nicht ohne Mühe und Beſchwerde hinweggenommen werden kann."

22) Die gnoſtiſche Erklärung jenes Typus wird hier Chriſto in den Mund gelegt. Es iſt alſo an keine Bibelſtelle zu denken. S. dagegen Lardner, Glaubw. der evang. Geſch. Th. 2. Band 1. S. 8., der hierin eine Citation von Matth. 16, 24 ſieht.

1) IV. Moſ. 19, 2 ff., wo ſich übrigens gar Manches nicht findet, was Barnabas hier angiebt. Unrichtig iſt vor Allem, wenn Letzterer behauptet, diejenigen, welche die Kuh brannten (προσφέρειν hier nicht = opfern, vgl. IV. Moſ. 19, 2.), ſie ſchlachteten und verbrannten, mußten grobe Sünder geweſen ſeyn. Die Bibel weiß hievon lediglich nichts, ja ſie deutet das Gegentheil an V. 8. in den Worten: „der die Kuh verbrannt hat, ſoll unrein ſeyn bis zum Abend;" dieß ſetzt voraus, daß er ſonſt nicht unrein war, keine Verſchuldung auf ſich hatte. Der ganze Ritus erlaubte überhaupt keine Thätigkeit eines Unreinen, ſondern ſetzte qualifizirte Reinheit voraus. Der Unreine hatte blos paſſiven Antheil, indem er ſich vom Reinen beſprengen ließ, um auch rein zu werden, vgl. V. 19. Bähr, Symb. Th. 2. S. 505. Maimonides in ſ. beſ. Traktat über die rothe Kuh, ed. Zeller, p. 135. 139. Noch mehr widerſpricht Barnabas dem Talmud und der jüdiſchen Tradition. Im Traktate פרה der Miſchna leſen wir: Septem dies ante combustionem vaccae sacerdos

Kuh herbeiführen, ſchlachten und verbrennen, [2]) Knaben ſollen

---

vaccam combusturus separatur etc. (Surenhus T. VI. p. 273.) Demnach hat ein Prieſter das Verbrennen der Kuh vornehmen müſſen; und dieſer ward vorher 7 Tage lang eingeſchloſſen, damit er ja nicht unrein werde. Zu demſelben Zwecke ward, nach der Erzählung des Talmud, ein Gerüſte, ein Steeg aufgeſchlagen, auf welchem der Prieſter mit ſeinen Gehülfen an den Platz des Verbrennens zu gehen hatte, damit ſie ſich ja nicht verunreinigten (Surenh. l. c. p. 276). Und nach Barnabas müßte der Schlächter der Kuh ex officio unrein ſeyn!! Einſtimmig behaupten weiter der Talmud, Maimonides und Bartenora, daß nur ein Prieſter das Verbrennen der Kuh habe beſorgen können. Einige giengen ſogar weiter, und wollten die Ceremonie nur vom Hohenprieſter vollzogen wiſſen. Surenhus l. c. p. 280. 281. Maimon. p. 37. Hievon ſagt nun die Bibel nichts, indem ſie nicht gerade das Verbrennen, ſondern das Sprengen zur prieſterlichen Thätigkeit macht. Aber Barnabas geht viel weiter, als die Bibel andeutet und folgern läßt, er ſpricht von gar keiner prieſterlichen Mitwirkung beim Schlachten der rothen Kuh, während doch die Bibel das Ganze nur unter der Aufſicht des Prieſters vollzogen werden läßt. Damit hängt zuſammen, daß Barnabas von dem Centrum des ganzen Ritus nichts weiß, welches nach Bibel und Talmud darinn beſteht, daß der Prieſter mit ſeinem Finger ſiebenmal Blut der rothen Kuh gegen das h. Zelt hin ſprengen mußte. Dieſe Hauptſprengung ganz ignorirend, ſpricht Barnabas nur von der, die bei den einzelnen Reinigungen mittelſt der Aſche der Kuh — mit Waſſer vermiſcht — vorgenommen wurde. Conſequent weiß er weiter nichts davon, daß der Prieſter drei Stücke, Cedernholz, Yſop und ſcharlachrothe Wolle in das Feuer werfen mußte, in welchem die Kuh verbrannt wurde. Um endlich die Hauptſache zu ſagen, Barnabas hat den ganzen Ritus mit der rothen Kuh nicht verſtanden. Die rothe Kuh ward geſchlachtet u. d. gl., um ein Reinigungsmittel zu haben, durch das man ſich von jener qualifizirten Unreinheit befreien konnte, welche durch Berührung eines Leichnams entſtand. Unter prieſterlicher Leitung und Selbſtthätigkeit ward nun die Kuh geſchlachtet, und mit ihrem Blute ſiebenmal gegen den Tempel oder das heilige Zelt geſprengt. Sofort ward ſie verbrannt, und in das Feuer Ingredienzen ge-

sofort die Asche sammeln und in Gefäße werfen, [3]) um einen Stab] scharlachrothe Wolle und Ysop legen; und so sollen die Knaben Jedermann aus dem Volke besprengen, damit Alle von

---

worfen, welche auf Leben und Reinigkeit hinweisen. Die Asche ward nun für künftige Fälle gesammelt. So oft Jemand durch Berührung eines Leichnams sich verunreinigte, ward von dieser Asche genommen, sie mit Wasser vermischt, und von einem Reinen, der kein Priester zu seyn brauchte, der Verunreinigte besprengt. — Anders betrachtete Barnabas den ganzen Ritus. Ihm ist die Kuh ein Sündopfer, daher müssen es Sünder darbringen, und er übersieht ganz die schöne Beziehung auf Christus, welche ihm eine richtige Auffassung des Ritus dargeboten hätte. Wie nämlich durch diese Kuh alle Berührung und Verunreinigung durch den Tod entfernt wurde, so wird durch Christus die Gewalt des Todes über uns gebrochen. Statt diese näher liegende Beziehung in Anspruch zu nehmen, betrachtet er jenes Opfer blos als Sündopfer, und faßt es somit nicht in seinem wahren Wesen auf, weil er den eigentlichen Zweck desselben gar nicht kennt. So nur konnte es geschehen, daß er ganz Israel mit der Asche der Kuh besprengt werden läßt, während doch nicht alle Israeliten auf einmal — durch einen Leichnam verunreinigt waren.

2) Knaben meint Barnabas, mußten die Asche der Kuh sammeln, und die Besprengung mit dieser Asche vornehmen. Zu diesem Irrthum verleitete ihn die Legalbestimmung, daß nur ein Reiner solches thun durfte, und B. verwechselte ethische und legale Reinheit mit einander. Es war aber so wenig Vorschrift, daß nur Knaben solches Geschäft vornehmen dürften, daß vielmehr die Verwendung von Knaben für solche Zwecke nur als Ausnahme erscheint, kleine Kinder aber gar nicht hiezu gebraucht werden können. Surenhus l. c. p. 312. n. 10.: „Omnes legitimi sunt ad spargendum, obturato, androgyno, muliere et puerulo nondum intellectu praedito exceptis.“ Aehnlich Maimonides p. III. Von einem ausschließlichen Rechte der Knaben zur Besprengung findet sich nirgends weder eine Spur noch ein Grund.

3) Im griechischen Text ist τῷ ξύλῳ ausgefallen, welches der lateinische Interpret noch gelesen hat, denn er übersetzte: baculo.

den Sünden gereinigt würden. Sehet nun, wie in aller Einfalt [der Herr zu uns spricht [4]]. Das Kalb bedeutet Jesus [5]); die es opfernden sündhaften Männer sind die, welche ihn zum Tode gebracht haben. [6]) (Alsdann sind sie keine Sünder mehr, werden auch nicht mehr für Sünder gehalten). Die besprengenden Knaben sind die Verkündiger der frohen Botschaft von der Sündenvergebung und Herzensreinigung, welchen [der Herr] die Vollmacht zur Verkündigung des Evangeliums gegeben hat; es sind ihrer zwölf, um die Stämme Israels anzudeuten, deren [auch] zwölf sind. Warum aber [7]) drei Knaben zum Besprengen? Um auf Abraham, Isaak und Jakob hinzuweisen, denn diese waren groß vor Gott. [8]) Warum aber die Wolle an dem Holzstabe? [9]) Weil am Holze Christus seine Herrschaft [seinen Thron] hat,

---

4) Die lateinische Version hat: quo modo in similitudine dicat nos. Sie las also ἐν ὁμοιότητι, während der heutige Text ἐν ἁπλότητι hat.

5) Eine andere Deutung der vacca rufa findet sich bei Epiph. haer. 30, 30. Er glaubt, selbe sey ein Typus Mariens; die rothe Farbe bedeute das Feuer der Gottheit Christi, das sie in sich aufnehmen sollte; die gesetzliche Bestimmung (IV. Mos. 19, 2.), daß die vitula rufa noch kein Joch getragen haben dürfe, gehe auf die Virginität Mariens, sie dürfe dem Joche der Ehe den Nacken noch nicht gebeugt haben. — Weiter verfolgt Epiphanius den Typus nicht.

6) Ist nicht in der alten latein Version, und war ohne Zweifel ursprünglich eine Randglosse zu dem obigen Satze: „es sollen die Knaben Jedermann aus dem Volke besprengen, damit Alle von den Sünden gereinigt würden."

7) Von einer solchen bestimmten Zahl weiß weder Bibel noch Talmud, vielmehr geht aus ihnen deutlich hervor, daß je Einer zum Besprengen des Unreinen zureichte.

8) ὅτι = cur? S. oben K. 7. Not. 17.

9) In diesen Worten scheint Barnabas auf Psalm 95, 10. Rücksicht genommen zu haben, welche Stelle bei einigen Vätern so gelesen wird, als ob David gesagt hätte: regnavit Dominus ex ligno. S. Ittig, hist. eccl. p. 124. Tertullian. lib. III.

10) weßhalb die, welche auf ihn hoffen, ewig leben werden. Warum aber Wolle und Yſop zugleich? Weil in ſeinem Reiche ſchlimme und unreine Tage ſeyn werden, in denen wir [jedoch] Rettung finden; der körperlich Kranke wird nämlich durch den Yſop von der Unreinigkeit geheilt 11).

Deßhalb ſind die alſo eingetroffenen Ereigniſſe uns deutlich, jenen aber finſter, weil ſie auf die Stimme des Herrn nicht gehört haben 12).

---

adv. Marc. c. 21. — In dieſer Vergleichung correſpondirt das Holz dem Throne, die Wolle dem königlichen Mantel.

10) Eben dadurch, daß Chriſtus am Holze ſeinen Thron aufgeſchlagen hat, verleiht er den auf ihn Hoffenden das ewige Leben.

11) Der Yſop war in doppelter Hinſicht reinigend, innerlich als Medicin, und äußerlich, indem man mit ihm Waſſer ausſprizte u. d. gl. Hier wird er mit der Wolle, einem andern, äußern Reinigungsmittel als Bild der Reinigung gebraucht, deren ſich die Chriſten den unreinen, d. h. unglücklichen Tagen gegenüber zu erfreuen haben.

12) Dieſer Satz führt auf den den KK. 6 u. ff. zu Grunde liegenden Gedanken zurück: Chriſtus, ſeine Erſcheinung und ſein Leiden iſt von Gott ſelbſt durch die Propheten und in den jüdiſchen Inſtitutionen vorausverkündet worden, z. B. in dem Ritus mit der rothen Kuh. Wir Chriſten, ſagt Barnabas, ſehen dieſe meſſianiſche Beziehung jener altteſtamentlichen Inſtitutionen ein, uns iſt deutlich, daß das, was ſich im Leben Chriſti ereignet hat, eine Erfüllung jener alten Typen ſey; die Juden aber haben alle dieſe Weiſungen Gottes nicht beachtet, und darum nicht bemerkt, daß dieſe Andeutungen im Leben Chriſti eingetroffen ſeyen. — Von K. 9 an erweitert ſich nun der Geſichtskreis dahin: nicht blos die Schickſale Chriſti, auch das neue Geſetz ſelbſt ſey ſchon im A. T. in vielen Stellen angedeutet worden, aber die Juden hätten dieß nicht verſtanden. So haben ſchon die Propheten verkündet, daß Gott nicht die Beſchneidung des Fleiſches, ſondern eine geiſtige Beſchneidung des Herzens und der Ohren verlange.

Kap. 9.

Die Beſchneidung der Ohren und des Herzens iſt die von Gott gewollte. Die erſte von Abraham an ſeinen Hausgenoſſen vollzogene Beſchneidung war typiſch.

Die Schrift ſagt ferner von unſeren Ohren, wie [der Herr] ſie und unſer Herz beſchnitten habe. Der Herr ſpricht nämlich bei dem Propheten: [1]) „es hörten ihre Ohren, und ſie gehorchten mir.“ Und abermals ſagt er: [2]) „hören ſollen fürwahr die, ſo ferne ſind; was ich gethan, ſollen ſie erkennen.“ Und: [3]) „ihr ſollt an euren [4]) Herzen beſchnitten ſeyn, ſagt der Herr.“ Abermals ſagt er: [5]) „höre Iſrael, denn das ſpricht der Herr, dein Gott!“ Und abermals ſpricht prophetiſch der Geiſt des Herrn: [6]) „wer iſt's, der in Ewigkeit leben will? Er höre die Stimme meines Sohnes.“ Und wiederum ſagt er: [7]) „höre o Himmel, und vernimm es o Erde,

---

1) Pſalm 17, 45. Dieſe erzählende Stelle gebraucht Barnabas wie eine befehlende, als ob es heiße: „höret ꝛc.“ Als das antecedens des Hörens denkt er ſich zugleich das Beſchnittenſeyn an den Ohren.

2) Iſai. 33, 13. Die LXX und Barnabas haben zwar ſtatt des Imperativs ſollen das Futurum werden, aber ſicher mit Imperativbedeutung; der hebräiſche Text ſelbſt hat ja den Imperativ, und dieſen giebt auch die Vulgata. In der Aufforderung zu hören liegt übrigens wie N. 1. die Aufforderung, an den Ohren beſchnitten zu ſeyn.

3) Jer. 4, 4. Das λέγει ὁ κύριος iſt aus V. 3.

4) Die lat. Verſion hat aures nicht corda, was allerdings in den Zuſammenhang paßt, aber nicht mit den LXX übereinſtimmt.

5) Jer 7, 2.

6) Pſalm 33, 13. In der Bibel ſteht jedoch nur die erſte Hälfte des angeblichen Citats, nämlich der Frageſatz. Die Antwort dagegen iſt beim Pſalmiſten eine andere: er bewahre ſeine Zunge vom Böſen u. d. gl.

7) Iſai. 1, 2.

denn [8]) Gott hat gesprochen." [9]) Dieß zum Zeugniß, [welche Beschneidung er meine]. Wiederum sagt er: [10]) „höret das Wort des Herrn, ihr Fürsten dieses Volkes." Und abermal: [11]) „höret, ihr Kinder, die Stimme, die in der Wüste ruft." Er hat demnach unsere Ohren beschnitten, damit wir das Wort hören und glauben sollen; die Beschneidung aber, auf welche jene vertraut haben, ist abgeschafft. Denn er [Christus und seine Apostel] hat erklärt, daß die Beschneidung nicht am Fleische zu geschehen habe; sie aber haben seinen Worten nicht gehorcht, denn ein böser Engel [12]) täuschte sie. Er [Gott

8) Statt ὁ θεὸς lesen Vossius und Fellus κύριος, was mit den LXX und der latein. Version übereinstimmt.

9) Fellus und Davis haben die Worte ταῦτα εἰς μαρτύριον zum vorausgehenden Satze gezogen; wie mir scheint, gänzlich mit Unrecht. Abgesehen auch davon, daß die von Barnabas citirte Stelle des Jesaias diese Worte nicht hat, geben diese einen weit bessern Sinn, wenn man sie von dem vorausgehenden Satze trennt, und als ein besonderes Sätzchen betrachtet, welches aussagen soll: alle die bisher angeführten Aussprüche hat Gott durch den Mund der Propheten darum geredet, damit sie ein Zeugniß seyn sollten für die Art der Beschneidung, die ihm angenehm und von ihm gewollt sey, nämlich die Beschneidung der Ohren, die in den vielfachen Aufforderungen zum Hören angedeutet ist.

10) Jsai. 1, 10. Die biblischen Worte ἄρχοντες Σοδόμων hat Barnabas verändert in ἄρχ. τοῦ λαοῦ τούτου. Auch diese Bibelstelle soll, wie die folgende, den göttlichen Befehl einer Beschneidung der Ohren ausdrücken.

11) Jsai 40, 3.

12) σοφίζω in der schlimmen Bedeutung falsch belehren hier wie II. Petr. 1, 16. und öfter bei Sirach. S. Schleusneri Lex. sowohl zum N. als zum A. T. Neander (K. G. I. S. 734) deutet diese Stelle so, als habe Barnabas gesagt, schon von Anfang an, im alten Bunde, habe ein böser Engel die Juden irre geführt, und ihnen die leibliche Beschneidung statt der geistigen eingeredet. So wenig eine solche Behauptung außerhalb des Gedankenkreises unseres Barnabas liegt; so hat er doch hier

oder der Prophet] ſpricht zu ihnen: [13]) „ſo ſpricht der Herr, euer Gott, (und darin finde ich das [14]) neue Gebot): ſäet nicht unter die Dornen, beſchneidet euch [vielmehr] für den Herrn.“ Und was meint [15]) er [damit]? [16]) „Beſchneidet die Härte eures Herzens, und verhärtet euren Nacken nicht.“ Und wiederum: [17]) „ſiehe, es ſpricht der Herr: alle Völker ſind unbeſchnitten und haben die Vorhaut; aber dieſes Volk iſt unbeſchnitten am Herzen.“ Aber du wirſt ſagen: dieſes Volk wird doch beſchnitten zur Beſieglung [des Bundes]! Aber es ſind ja auch alle Syrer, Araber und Götzenprieſter [beſchnitten]. Sind nun auch ſie aus dem Bunde Gottes? Selbſt die Aegypter haben die Beſchneidung [18]). Gewinnt nun, meine Kinder, in

---

etwas Milderes geſagt, nämlich, daß hartnäckige Feſthaltung der leiblichen Beſchneidung im N. T. eine Eingebung Satans ſey.

13) Jer. 4, 3.

14) Der griechiſche Text des Briefes hat zwar nur ἐντολὴν, der alte lat. Interpret muß aber auch νέαν haben, weil er überſetzte: heic invenio novam legem.

15) Im Griechiſchen ſteht: καὶ τί λέγει; Schon der latein. Interpret hat dieſe Worte alſo verſtanden, als ob im Folgenden der Sinn des Voranſtehenden angegeben würde, darum überſetzte er: hoc est. Dieſe Deutung der Worte des Jeremias giebt nun aber Barnabas mit einer andern Stelle deſſelben Propheten, die er jedoch ſehr frei anwendet, und die der alte lat. Interpret anders geleſen haben muß, als ſie ſich im heutigen Texte findet.

16) Jer. 7, 26.

17) Jer. 9, 25. 26.

18) Von der Beſchneidung dieſer heidniſchen Völker handelt Cotelier in ſeiner gelehrten Note zu dieſer Stelle, und belegt mit zahlreichen Citaten aus Kirchenvätern und andern alten Scribenten, daß auch die Aethiopier, beſonders ihre Prieſter, die Prieſter der Ismaeliten und Aegypter, die Araber, Phönizier und andere Völker die Beſchneidung gehabt hätten. Bedenklich iſt dagegen die Behauptung des Barnabas, daß alle Syrer beſchnitten ſeyen. Daß ſie nicht ſtrikte verſtanden werden dürfe, geben auch Cotelier und Nördam zu, denn Joſephus Flavius

Allem reichliche Kenntniß, daß nämlich Abraham, der [19]) zuerst die Beschneidung einführte, im Geiste auf [20]) Jesus hinblickend, die Beschneidung vollzogen hat, den geheimen Sinn dreier Buchstaben anwendend. [Die Schrift] sagt nämlich: [21]) „und es be-

---

sagt ausdrücklich, daß außer den Juden Niemand von den palästinensischen Syrern beschnitten werde. Antiq. l. VIII, c. 10. n. 3. δῆλον οὖν ἐστὶν, ὅτι μηδένες ἄλλοι περιτέμνονται τῶν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Σύρων, ἢ μόνοι ἡμεῖς. Aehnliches sagt Josephus c. Apion. lib. I. § 22. p. 195. ed. Richter. Es ist demnach unrichtig, daß alle Syrer sich beschnitten haben. Daraus argumentirt nun Hyg (Freiburg. Zeitschr. Heft 3. S. 243.) gegen die Aechtheit unseres Briefes, denn dem Barnabas, der sich so lange in der Hauptstadt Syriens, Antiochien, aufgehalten habe, könne ein solcher Irrthum nicht begegnet seyn. Rördam aber und Cotelier nehmen den Ausdruck πᾶς Σύρος ganz lax, und beziehen ihn auf die Völker in der Nachbarschaft Syriens und Palästina's. — Unrichtig ist auch, daß alle Götzenpriester beschnitten gewesen seyen. Wir kommen übrigens später, bei der kritischen Frage, auf diesen Gegenstand wieder zurück.

19) Daß Abraham schon die Beschneidung eingeführt habe, und daß diese Sitte nicht erst von Aegypten zu den Juden gekommen sey, weist besonders Ittig nach in s. hist. eccl. I. Sec. selecta cap. p. 145 sq.

20) Im Griechischen steht zwar εἰς τὸν υἱὸν, aber der lat. Interpret hat in Jesum, und wahrscheinlich hat blos ein Abschreiber die Abbreviatur von Ἰησοῦν mit der von υἱὸν verwechselt.

21) Dieß sagt die h. Schrift nirgends, aber sie erzählt I. Mos. 17, 26. 27.: „an einem und demselben Tage seyen Abraham, sein Sohn Ismael und alle Männer seines Hauses beschnitten worden, sowohl Hausgeborene, als Erkaufte und Fremde." Mit dieser Bibelstelle hat Barnabas eine andere in Verbindung gesetzt I. Mos. 14, 14., wo es heißt: „da nun Abraham hörte, daß sein Vetter Lot gefangen sey, zählte er seine hausgebornen Knechte, 318 an der Zahl, und jagte nach bis gen Dan." Diese beiden Stellen combinirend brachte Barnabas die Angabe heraus: Abraham habe 318 Männer aus seinem Hause beschnitten. Aber die Combination hat den wesentlichen Mangel, daß in der letztern Stelle nur von den hausgebornen Knechten,

ſchnitt Abraham aus ſeinem Hauſe 318 Männer.“ Welches war nun die ihm ertheilte [22]) tiefere Einſicht? Verſtehet erſtlich die 18, alsdann die 300. Die 18 anlangend bedeutet I zehn, das η acht; da haſt du [den Namen] Jeſus [23]). Weil aber das Kreuz in dem [Zeichen] T die [24]) Gnade [unſerer Erlöſung] ausdrücken ſollte; ſo ſagt [die Schrift] von dreihunderten [25]). So zeigt ſie in den zwei Buchſtaben Jeſum, und in dem einen das Kreuz an. Er weiß dieß [wie richtig es iſt] der, welcher die tiefwurzelnde Gabe ſeiner Lehre in uns gelegt hat [26]). Niemand hat eine ächtere Lehre je von mir vernommen; aber ich weiß, daß ihr deren würdig ſeyd [27]).

---

deren allein ſchon 318 waren, die Rede iſt; während in der erſten Stelle auch die erkauften ꝛc. Knechte unter den Beſchnittenen aufgeführt werden.

22) γνῶσις bedeutet dem Barnabas die durch das Chriſtenthum aufgeſchloſſene, tiefere Einſicht in den Geiſt des A. T. und den Zweck der altteſtamentlichen Oekonomie. So Neander in ſeiner K. G. Th. i. S. 415. Wohlf. Ausg.

23) D. h. die Anfangsbuchſtaben von Ἰησοῦς.

24) ἔμελλεν ἔχειν τὴν χάριν heißt es im Griechiſchen. Die χάρις κατ' ἐξοχήν iſt wohl die Gnade der Erlöſung. Eine andere Deutung giebt Hilgers in ſ. Geſch. d. Häreſ. Abth. I. S. 125: „weil das Kreuz in T ſeinen geiſtigen Sinn haben ſollte u. ſ. f.“ Allein nicht das Kreuz, ſondern der Buchſtabe T wird ja allegoriſch, d. h. hier im geiſtigen Sinne gedeutet, und überdieß iſt die Hilgers'ſche Ueberſetzung gewaltſam.

25) T iſt Zahlzeichen für 300, und zugleich Bild von einer crux commissa. Hilarius und einige andere Väter deuten die Zahl 318 der Knechte Abrahams auf die Zahl der zu Nizäa auf dem erſten allgemeinen Concil verſammelten Biſchöfe. S. Ittig. hist. eccl. sel. cap. I. c. p. 137.

26) Barnabas legt ſolchen Werth auf dieſe ſeine typologiſche Deutung, daß er Chriſtum ſelbſt zum Zeugen ihrer Richtigkeit und Wahrheit aufruft.

27) Dieſe Ruhmredigkeit über ſeine Buchſtabenſpielerei iſt dem Verfaſſer beſonders von Hug (Freib. Zeitſchr. Hft. 2. S. 149.) und Neander (K. G. Th. I. S. 735.) ſehr zum Vorwurfe ge-

Kap. 10.

Auch die Mosaischen Speisegebote sind typisch, und enthalten höhere, geistigere Gebote, die den Juden verschlossen, den Christen offenbar geworden sind [1]).

[2]) Warum aber hat Moses gesagt: [3]) „esset weder vom Schwein, noch vom Adler, noch vom Habicht, noch vom

---

macht, und aus ihr gegen die Authenticität des Briefes argumentirt. Dem Barnabas, bemerkt Neander, hätte doch beifallen müssen, daß die Buchstaben *Iη* und *T* nur im Griechischen die Zahl 318 bedeuten, nicht aber in der Originalsprache der Bibel. Nur einem des Hebräischen entwöhnten, mit dieser Sprache vielleicht gar nicht bekannten alexandrinischen Juden, der nur in der alexandrinischen Uebersetzung zu Hause war, konnte eine solche Buchstabenmystik einfallen. Zu der fraglichen Ruhmredigkeit des angeblichen Barnabas findet sich übrigens ein Seitenstück bei Philo de Cherubim p. 115 u. 116. Nachdem er seine allegorische Deutung gegeben, ruft der gelehrte Jude aus: „mögen die beschränkten Menschen sich entfernen mit verhaltenen Ohren!" Dann folgt wieder eine andere mystische Erklärung, und hierauf der neue pathetische Ausruf: „o ihr Geweihten, ... nehmet dieß auf in eure Seele als Geheimnisse, die nie daraus verschwinden dürfen. Entdeckt es keinem Uneingeweihten, verbergt und behaltet es bei euch selbst als einen unverweslichen Schatz, gleich Gold und Silber, kostbarer als alles Andere; denn es ist die Erkenntniß der großen Sache, der Weisheit und dessen, was von beiden erzeugt wird." S. Matter, Gesch. des Gnostic. übers. von Dörner. Th. I. S. 33. Note.

1) Dieses Kapitel hängt in zwei Beziehungen mit dem vorausgehenden zusammen; a) dadurch, daß es zeigt, wie auch das geistigere Sittengesetz des Christenthums schon in den jüdischen Speisegesetzen angedeutet gewesen sey, und b) dadurch, daß es die wichtigen Folgen in's Licht stellt, welche die K. 9. besprochene Beschneidung des Herzens und der Ohren auf das Verständniß des göttlichen Rathschlusses und der Heilsökonomie ausübt. Nur durch diese Beschneidung, sagt B., haben wir ja das richtige Verständniß der mosaischen Speisegesetze erlangt.

Raben, noch vom Fiſche, der keine Schuppen [4]) hat?" Er hat [in dieſem Gebote] drei Lehrſätze in geiſtigem Sinne zuſammengefaßt [5]). Nebſtdem ſprach [Gott] zu ihnen [den Juden] im Deuteronomium: [6]) „aufſtellen will ich bei dieſem Volke meine Gebote." [7]) Iſt es nun nicht Gottes Gebot, [von jenen

---

2) Ὅτι = cur? S. oben zu K. 7. An. 17.

3) Dieſe Gebote finden ſich III. Moſ. 11. und V. Moſ. 14.

4) „Und Floßfedern" fügt die Bibel bei. III. Moſ. 11, 10.

5) Dieſe Aeußerung des Barnabas und ſeine nun folgende Auslegung der Speiſegeſetze citirt Clem. Alex. Strom. II, 15. p. 464. und Strom. V, 8. p. 677.

6) V. Moſ. 4, 1. 2. Nur die Quinteſſenz der betreffenden bibliſchen Stelle giebt hier Barnabas. Sinn iſt: Moſes hat jene Speiſegeſetze dem jüdiſchen Volke gegeben. Gott aber hat erklärt, die Gebote Moſis ſeyen ſeine Gebote. Demnach ſind jene Speiſegebote göttliche Gebote. Aber dieſe Gebote haben einen buchſtäblichen und einen höheren, geiſtigen Sinn. Erſteren allein erfaßten die fleiſchlich geſinnten Juden. David dagegen und die Chriſten erkennen den geiſtigen Sinn.

7) Ἄρα οὐκ giebt Cotelier irrig mit itaque non. Dieß iſt vor Allem ſprachlich unrichtig, denn ἄρα οὐκ heißt nonne? und fordert die affirmative Antwort ἔστι, welche oft fehlt, aber aus dem Zuſammenhang ergänzt werden muß. S. Herm. ad Vig. p. 824. N. 295. Von einer Auslaſſung des ἔστι ſiehe ein Beiſpiel bei Clem. Alex. Strom. VIII, 2. p. 915. im letzten Satze dieſer Seite, deſſen Conſtruktion ganz mit der des vorliegenden Falles harmonirt. Wie bei Barnabas das ausgelaſſene ἔστι durch die folgende Partikel δὲ angedeutet iſt (= allerdings aber); ſo bei Clemens durch die Partikel οὖν (= es iſt ſo, deßhalb). — Die Ueberſetzung Coteliers mit itaque entſtellt weiter den Sinn des Ganzen; denn nach dieſer Ueberſetzung folgert Barnabas aus dem Vorausgehenden: „es iſt alſo nicht Gottes Gebot, nicht zu eſſen;" d. h. Gott hat jene Speiſen gar nicht verboten. Das will aber Barnabas nicht ſagen, er erkennt vielmehr mit V. Moſ. 4., daß jene Speiſegeſetze göttliche Geſetze ſeyen, aber er behauptet dabei, daß das Wichtigere an ihnen ihr geiſtiger Sinn ſey, den Moſes bei ſeiner Geſetzgebung im Auge gehabt habe, der aber erſt durch das Chriſtenthum recht geoffen-

Thieren] nicht zu eſſen? [8]). Allerdings,] aber Moſes hat im Geiſte geſprochen. Das Schwein nämlich hat er darum genannt, um zu ſagen: du ſollſt dich nicht zu ſolchen Leuten geſellen, welche den Schweinen ähnlich ſind [9]). Denn wenn ſie vollauf haben, ſo vergeſſen ſie ihres Herrn; leiden ſie aber Mangel, ſo gedenken ſie ſeiner. Ebenſo das Schwein. So lange es zu freſſen hat, kümmert es ſich nicht um ſeinen Herrn; hat es aber Hunger, ſo ſchreit es, und ſchweigt wieder, ſobald es Futter bekommen hat. Du ſollſt auch nicht, ſpricht er, vom Adler, Habicht, Geier und

---

bart wurde. Würde aber Barnabas das ſagen, was ihn Cotelier ſagen läßt, nämlich: es ſey gar nicht Gottes Gebot, von jenen Thieren nicht zu eſſen; ſo wäre damit das alte Teſtament in einer Weiſe verletzt, wie man ſie von einem apoſtoliſchen Manne durchaus nicht erwarten könnte, und dieß ſchon würde der Aechtheit unſeres Briefes unwiderleglich den Stab brechen. Einen ſolchen Angriff auf das A. T. fand aber Clemens der Alexandriner in unſerer Stelle nicht. In ſeinem Paedagog. l. II. c. 10. p. 220. 221. führt er die allegoriſche Deutung faſt ganz mit den Worten des Barnabas an, ohne ihn jedoch ſelber zu nennen. Er ſagt dabei, es ſey außer allem Zweifel, daß Moſes unter jenen Speiſevorſchriften die angegebenen moraliſchen Gebote gemeint habe, und er proteſtirt gegen nichts, als gegen die naturhiſtoriſchen Unrichtigkeiten, die Barnabas ſich hat zu Schulden kommen laſſen. Von einem Verſtoße gegen das A. T. ſieht er nichts.

g) So überſetze ich die von ἀρα οὐν geforderte affirmative Antwort ἐστι. S. vorausgehende Anmerkung.

h) Aehnliche Deutungen der moſaiſchen Speiſegeſetze findet man auch bei andern Schriftſtellern, jüdiſchen und chriſtlichen. Cotelier und Dubis machen ſie namhaft, und ſie können nachgeſehen werden in des Erſtern Ausgabe der apoſtol. Väter, beſorgt von Clericus. Wir fügen nur noch bei, daß ſich Aehnliches auch bei den Mahomedanern findet. Die Dſchenahi's, eine moslemiſche Sekte, deuteten nämlich das Verbot gewiſſer Speiſen im Koran auf die Perſonen, die man verabſcheuen müſſe, namentlich auf die drei erſten, von ihnen für unrechtmäßig gehaltenen Kalifen. S. Döllinger, Muhamed's Religion. S. 98.

Raben essen. Geselle dich, will er sagen, nicht zu solchen Menschen, die nicht durch Mühe und Schweiß ihre Nahrung sich zu verschaffen verstehen; sondern in ihrer Ungerechtigkeit Fremdes rauben, und, [10]) anscheinend arglos, Fallen stellen. [11]) Auch jene [Vögel] faul dasitzend, suchen fremdes Fleisch zu verzehren, und sind eine Pest durch ihre Bosheit. Iß auch nicht, sagt er, die [12]) Muräne, den Polypen und den Tintenfisch. Verähnliche und verbinde dich nicht, will er sagen, mit jenen Menschen, die bis an's Ende gottlos und zum Tode verdammt sind, wie denn diese Fische allein verflucht sind, auf dem Meeresgrunde umherzuschwimmen, und nicht auftauchen, wie die übrigen, sondern auf dem Boden der Tiefe hausen. Aber auch den Hasen [13]) sollst du nicht essen, sagt er. Warum? Sey kein Knabenschänder, und werde ihnen nicht ähnlich. Der Hase nämlich vergrößert jährlich seinen After, und so viele Jahre er lebte, so viele Oeffnungen hat er [14]). Auch die Hyäne sollst du nicht essen [15]). Er will

10) Anders müßte die Uebersetzung nach der Conjektur des Davisius lauten, welcher zu lesen vorschlägt: τοὺς ἐν ἀκεραιοσύνῃ περιπατοῦντας = sie lauern auf die arglos Wandernden.

11) Der griechische Text hat hier eine Lücke, die der lateinische Interpret noch nicht kannte, denn er hat: Sic aves istae solae sibi non acquirentes escam, sed pigre sedentes etc. Das Gesperrte fehlt im Griechischen.

12) Diese Fischarten werden im Gesetze nicht ausdrücklich genannt, aber sie sind unter denen begriffen, welche keine Floßfedern und Schuppen haben. III. Mos. 11, 10.

13) Die Alten wähnten, der Hase habe mehrere Leibeshöhlen. In der einen könne er ein Junges haben, und doch noch durch die andern zur Geschlechtslust getrieben werden; daher seine Geilheit. S. Clem. Alex. Paedag. l. II, c. 10. p. 223. Diesem gemäß erscheint auch hier der Hase als Repäsentant der Unzucht, von welcher die Päderastie, deren Barnabas besonders gedenkt, eine Unterart ist.

14) Dieser Eigenthümlichkeit des Hasen gedenken Plin. hist. nat. l. 8, c. 55. und Clem. Alex. Paed. l. II. c. 10. p. 220. 221.

ſagen: du ſollſt kein Ehebrecher und kein Verführer [16]) ſeyn, auch ſolchen nicht ähnlich werden. Wie ſo? Dieſes Thier verändert nämlich jährlich ſeine Natur, und iſt bald männlich, bald weiblich [17]). Er hat auch einen gerechten Haß auf das Wieſel gelegt. Du ſollſt, ſagt er [damit], den Männern nicht ähnlich werden, die, wie wir hören, in Unlauterkeit Schändliches am Munde üben, ſollſt dich auch mit jenen unreinen Weibern nicht verbinden, die mit dem Munde Frevles treiben [18]). Jenes Thier nämlich empfängt durch den Mund [19]). Demnach hat Moſes,

---

Bei Letzterem erſcheint, ſichtlich aus Barnabas entlehnt, dieſelbe Deutung der vermeintlichen Naturmerkwürdigkeit auf die Knabenſchänderei. Auch er meint, Moſes habe dieſes Laſter unter jenem Speiſegebote verpönt.

15) Die Hyäne wird im moſaiſchen Geſetze nicht namentlich verboten, aber ſie gehört zu jenen in genere verbotenen Thieren, denen jede der beiden III. Moſ. 11, 3. genannten Eigenſchaften, oder doch eine derſelben fehlet.

16) φθορεὺς iſt κατ' ἐξοχήν der Knabenſchänder.

17) Von dieſem im Alterthum weit verbreiteten Wahne handelt Cotelier in ſeiner gelehrten Anmerkung zu dieſer Stelle, und zeigt, wie ſchon Ariſtoteles dieſen Irrthum aufgedeckt habe, lib. III. de generat. animalium. c. 6. und lib. VI. de histor. animal. c. 32. An einigen männlichen Hyänen nämlich, die man gefangen hatte, bemerkte man in der Aftergegend jene bei allen Hyänen vorhandene Querſpalte, welche zu einem übelriechenden Drüſenſacke führt. Dieß gab Veranlaſſung, die Hyänen für hermaphroditiſch zu halten. Clemens der Alex. führt auch die gegenwärtige Stelle Barnabä an (Paedag. lib. II, 10. p. 221.), ohne den Barnabas zu nennen, und billigt zwar den geiſtigen Sinn, der dem Speiſegebote unterlegt wird, verwirft aber den naturhiſtoriſchen Irrthum.

18) Der alte lateiniſche Interpret hat dieſe Stelle mißverſtanden und auf Leute bezogen, die Unlauteres hören und reden. Sie iſt vielmehr gegen jene ſchändliche Art von Unzucht gerichtet, welche von den fellatores und fellatrices ausgeübt wurde.

19) Ueber dieſe Meinung der Alten ſiehe die Anmerkungen Cotelier's zu unſerer Stelle. Die Einen ſagten, das Wieſel empfange

von den Speiſen redend, drei Hauptgebote im geiſtigen Sinne gegeben; jene aber haben gemäß der [20]) Begierde des Fleiſches ſeine Worte ſo aufgenommen, als handelte es ſich um die Speiſen [21]). David aber erfaßte den Sinn der drei Gebote [22]), und ſpricht in ähnlicher Weiſe: [23]) „ſelig der Mann, der nicht im Rathe der Gottloſen wandelt," wie jene Fiſche in der finſtern Tiefe wandeln; „und auf dem Wege der Sünder nicht ſtand," wie die, welche den Herrn zu fürchten ſcheinen, aber doch wie die Schweine ſündigen [24]); „und auf dem Stuhle der Peſtilenz nicht geſeſſen iſt," wie die Vögel, die auf den Raub lauern. —

---

mit dem Munde, Andere, es gebähre mit dem Munde, wieder Andere, es empfange mit dem Munde und gebähre mit dem Ohre.

20) D. h. in ſinnlicher Richtung.

21) Daß Barnabas nicht ſagen wolle, die moſaiſchen Speiſegebote ſeyen nach ihrem buchſtäblichen Sinne gar nicht verbindend geweſen, das Nichteſſen habe Gott gar nicht befohlen; das haben wir ſchon oben Not. 7 gezeigt. Seine Meinung iſt vielmehr: allerdings hat Gott durch Moſes dieſe Thiere zu eſſen verboten, aber nicht an ſich, ſondern lediglich wegen ihrer typiſchen Beziehung auf gewiſſe Laſter. Derjenige aber iſt beſchränkt und in's Sinnliche verſunken, der nur den buchſtäblichen Sinn jener Gebote auffaßt, und in dieſem buchſtäblichen Sinne ſie vollzieht, ohne ihre geiſtige Bedeutung einzuſehen. — Noch weiter als Barnabas giengen in dieſer Beziehung andere Väter, von denen Cotelier p. 30. n. 40 ſpricht. Wir fügen noch die älteſte hieher gehörige Stelle aus dem Briefe an Diognet bei, wo es K. 4 heißt: „wie ſollte es recht ſeyn, von dem, was Gott zum Gebrauche für die Menſchen geſchaffen hat, das Eine als gut geſchaffen anzunehmen, das Andere als unnütz und überflüſſig zu verwerfen." Geradezu für unrecht erklärt demnach der Verfaſſer des Briefs an Diognet den im moſaiſchen Geſetze gebotenen Unterſchied der Speiſen.

22) Auch dieß citirt Clemens der Alexandriner aus dem Briefe Barnabä. Strom. l. II, c. 15. p. 464.

23) Pſalm 1, 1.

24) D. h. des Herrn nicht gedenken, ſobald es ihnen wohlgeht.

Jetzt habt ihr auch den tieferen Sinn [jener Gebote] vollständig [25]). — [26]) Moſes hat aber [auch] geſagt: [27]) „eſſet alles, was geſpaltene Klauen hat und wiederkauet.“ Wie ſo? [Ein ſolches Thier], das Futter erhält, kennt ſeinen Ernähker, und geſättigt ſcheint es ſich zu freuen über ihn [28]). Moſes hat, ſein Gebot im Auge, ſchön geſprochen. Was meint er denn? Man ſolle ſich geſellen zu denen, welche den Herrn fürchten, zu denen, welche dem [29]) Gebote, das ſie empfangen haben, im Herzen nachdenken, zu denen, die von den Verordnungen des Herrn reden und ſie beobachten, zu denen, welche wiſſen, daß das Nachdenken ein freudevolles Werk ſey, und die darum das Wort des Herrn wiederkauen [30]). Wozu aber [iſt] das mit ge-

25) Anders las der latein. Interpret, βρώσεως ſtatt γνώσεως habetis consummatam de escis sc. cognitionem, d. h. ihr habt jetzt in Betreff der Speiſen vollſtändige Einſicht. Der lat Verſion gemäß ſchlug Menardus zu leſen vor: ἔχετε τελείαν περὶ τῆς βρώσεως γνῶσιν.

26) Dieſen Paſſus unſers Kapitels citirt Clem. Alex. Strom. l. V, c. 8. p. 677. und Paedag. lib. III, c. 11. p. 298. In der letztern Stelle nennt er den Barnabas nicht.

27) III. Moſ. 11, 3.

28) Das Wiederkauen iſt ein Bild des wiederholten Denkens an Gott, und wird ſo auch von andern Kirchenvätern, z. B. Iren. adv. haer. V, 8. gedeutet. Die wiederkauenden Thiere bilden hier den Gegenſatz von den Schweinen, welche alsbald den Geber vergeſſen, ſobald ſie die Speiſe empfangen haben. Wenn nun Moſes, meint Barnabas, befiehlt, von den wiederkauenden Thieren zu eſſen; ſo will er damit ſagen: man ſoll denen gleich ſeyn, die des Spenders der Gaben, Gottes, wiederholt gedenken, und mit freudigem Danke ſich ſeiner erinnern u. d. gl.

29) διάσταλμα kommt weder in der klaſſiſchen Gräcität, noch bei den LXX, noch im N. T. vor. Auch du Cange hat es nicht. Doch kann die Bedeutung des Wortes nicht zweifelhaft ſeyn, da διαστέλλομαι als gebieten, befehlen, verordnen im N. T. vorkommt. Vgl. Schleusner, Lex. in N. T.

30) Alle dieſe ſittlichen Eigenſchaften ſieht Barnabas angedeutet in den natürlichen Eigenſchaften der wiederkauenden Thiere.

ſpaltenen Klauen [vorgeſchrieben]? Weil der Gerechte in dieſer Welt wandelt und ein heiliges Zeitalter erwartet [31]). Sehet nun, wie ſchön Moſes ſeine Gebote gegeben hat! Aber wie konnten jene dieß verſtehen und einſehen? Wir nun, die Gebote richtig verſtehend, verkünden, wie der Herr es gemeint hat. Er aber hat dazu unſere Ohren und Herzen beſchnitten, damit wir dieſe Dinge verſtehen.

Kap. 11.

Auch die chriſtliche Taufe und das Kreuz Chriſti [1]) ſind im A. T. voraus angedeutet worden.

Laſſet uns nun erforſchen, ob der Herr beſorgt geweſen ſey, vom Waſſer und Kreuze etwas vorher zu offenbaren. In Betreff des Waſſers einmal iſt an das Volk Iſrael geſchrieben, wie ſie die Taufe, welche Vergebung der Sünden bringt, nicht annehmen; dagegen [andere unkräftige] Taufen für ſich anordnen werden [2]). Der Prophet ſpricht nämlich: [3]) „erſtaune, o Him-

---

31) Clemens der Alex. citirt dieſe Stelle alſo: „die Gerechtigkeit hat geſpaltene Füße, da ſie hier ſchon heilig macht, und in das künftige Leben einführt.“ Paedag. III, 11. p. 298. Dieſe doppelte Wirkung der Gerechtigkeit wäre demnach unter den geſpaltenen Klauen zu verſtehen. Irenäus l. c. verſteht unter denen mit geſpaltenen Klauen jene, qui in Patrem et Filium per fidem iter firmiter faciunt. Beide Auslegungen, die des Alexandriners und die des Irenäus könnte unſere Stelle zulaſſen, doch iſt Erſterer, Clemens, dem Sinne Barnabä näher gekommen.

1) Alſo nicht blos ſein Leiden, ſondern auch das ganze Erlöſungswerk.

2) Der griechiſche Text hat οἰκοδομήσουσι; dieß wollten Voſſius und Cotelier in οἰκονομήσουσι = ſie werden anordnen verändern. Davis aber bemerkt, wie mir ſcheint, richtig, auch in οἰκοδομεῖν = erbauen liege die Bedeutung von aufrichten, einrichten, anordnen. — Nicht zu verkennen iſt weiter, daß

mel, und die Erde erbebe darüber, denn zwei große Uebelthaten hat dieß Volk verübt; mich, die lebendige Quelle, haben ſie verlaſſen, und ſich ſelbſt durchlöcherte Brunnen gegraben.“ [4]) „Iſt denn mein heiliger Berg [5]) Sina ein waſſerloſer Fels? Wie junge Vögel werdet ihr ja ſeyn, die des Neſtes beraubt umherflattern [6]).“ Und wiederum ſagt der Prophet: [7]) „ich will vor dir hergehen, und die Berge ebnen,

---

Barnabas hier die vielfachen Waſchungen, Bäder und Taufen der Juden im Auge gehabt habe. Im Anfange des zweiten Jahrhunderts waren ſolche Waſchungen und Bäder bei den noch übrigen Judaiſten ſehr häufig, wie wir namentlich aus den Clementinen erſehen können. Uebrigens, und das ſey im Vorbeigehen bemerkt, kann Barnabas die clementiniſchen Häretiker nicht wohl im Auge gehabt haben, ſeine Polemik im Ganzen wenigſtens trifft ſie nicht; denn gleich ihm, und noch ſtärker, ſprechen ſich die Clementinen gegen manche Inſtitutionen des Judenthums aus. Während Barnabas ſagt: die Juden haben nur den Buchſtaben, nicht den Geiſt der moſaiſchen Gebote aufgefaßt; ſagen die Clementinen: was vom Judenthum jetzt (im Chriſtenthum) nicht mehr beſteht, iſt gar keine göttliche Anordnung, ſondern ein Interpolament der falſchen Prophetie geweſen.

3) Jer. 2, 12. 13.

4) Iſai 16, 1. 2.

5) Σινᾶ vielleicht durch einen Schreibfehler aus Σιὼν entſtanden, was in den LXX ſteht und beſſer paßt.

6) Dadurch, daß ihr mich verlaſſen habt, werdet ihr ſo zufluchtslos, wie junge Vögel, die kein Neſt mehr haben. — Ich behalte die gewöhnliche Leſeart ἀνιπτάμενοι bei = umherflattern, eigentlich aufflattern; aber auch ἀνιστάμενοι, was Menardus geleſen hat, gäbe einen guten Sinn = depulsi, vertrieben, in welcher Bedeutung es auch bei Thucydides in der von den Lexicographen meines Wiſſens nicht beachteten Stelle I, 8. vorkommt.

7) Iſai. 45, 2. 3. Der Prophet, genauer — Chriſtus durch den Propheten verkündet: ich, die lebendige Quelle (wie er ſich oben bezeichnete), will euch beglücken, jeden Berg ebnen u. d. gl. Gott vergleicht ſich mit dem Waſſer, und prädizirt darum von

und die ehernen Thüren zermalmen, und die eisernen Riegel zerbrechen; und ich will dir geheime, verborgene und unsichtbare Schätze geben, damit [8]) sie erkennen, [ich] sey Gott der Herr." Und wieder: [9]) „er wird in einer hohen Höhle eines festen Felsen wohnen." Und was sagt er darauf von dem Sohne? [10]) „Sein Wasser ist [11]) getreu, im Glanze werdet ihr [ihn als] König sehen, und eure Seele wird der Furcht des Herrn nachdenken." Und wiederum spricht er bei einem andern Propheten: [12]) „wer diese Dinge thut, wird wie ein Baum seyn, gepflanzt am Laufe der Gewässer, der seine Frucht bringt zur rechten Zeit; und sein Blatt wird nicht abfallen, und alles, was er thut, wird gelingen. Aber nicht so die Gottlosen, nicht so, sondern [sie sind] wie Flaum [13]),

---

sich die Wirkungen des Wassers. Wie das Wasser alle Thüren zu sprengen vermag und Berge abhebt u. d. gl.; so im geistigen Sinne die Taufe, das göttliche Wasser.

8) Die LXX haben γνῶσῃ, = auf daß du erkennest. Auch dies würde passen.

9) Isai. 33, 16. Sinn: er ist die nie versiegende Quelle, einer hochgelegenen Felsenhöhle entfließend.

10) Isai. 33, 16—18.

11) D. h. versiegt nicht; immer fließt euch seine Gnade zu, einstens aber werdet ihr ihn in seiner Glorie sehen, und von Ehrfurcht erfüllt werden. — Die Stelle ist ziemlich genau von Barbanes aus der Septuaginta entnommen.

12) Psalm 1, 3—6. Der Psalmist wird nicht selten von Barnabas Prophet genannt (z. B. K. 6 u. K. 9.), und kann gewiß mit demselben Rechte so heißen, wie Barnabas selbst בַּר נְבוּאָה heißt. — Die ganze Psalmstelle gebraucht hier Barnabas, um den Segen zu beschreiben, den die Taufe und das Kreuz, das Wasser und das Holz uns gewähren.

13) Χνοῦς wie es hier und bei den LXX heißt, ist = lanugo, Flaum, verwandt mit dem hebräischen מֹץ = Spreu. Cotelier giebt es mit minuta palearum in s. Anmerk. Vossius schlug χοῦς zu lesen vor = pulvis.

den der Wind von der Erde wegnimmt; [14]) deßhalb werden die Gottlosen im Gerichte nicht bestehen, und die Sünder nicht im Rathe der Gerechten; denn es kennet der Herr den Weg der Gerechten, und der Weg der Gottlosen wird vergehen." Merket, wie er das Wasser und das Kreuz zugleich bezeichnet hat. Jenes will nämlich sagen: selig die, welche auf das Kreuz hoffend, in's Wasser gestiegen sind [15]), denn sie werden [16]), sagt er, ihren Lohn zur rechten Zeit empfangen; einstens, spricht er, will ich [ihnen] vergelten. Nun sagt er aber [auch]: „die Blätter [jenes Baumes] werden nicht abfallen [17])." Das will sagen: jedes Wort, das in Glauben und Liebe aus eurem Munde geht, wird Vielen zur Umkehr und zur Hoffnung dienen [18]). — Wiederum spricht ein anderer Prophet: [19]) „das Land Jakob ward gelobt vor allen Ländern." So spricht [der Prophet als] das Gefäß eben jenes Geistes, der Ruhm ver-

---

14) Dieß führt Barnabas noch aus dem Psalm an, um den Segen der Taufe durch den Gegensatz noch mehr hervorzuheben.

15) So nach dem von Davis berichtigten griechischen Text in der Not. 100 bei Cotelier, und bei Gallandius.

16) Statt λέγει empfiehlt Davis ἔξει = „ein solcher wird seinen Lohn empfangen zur rechten Zeit." So passend dieß auch ist; so ist doch nicht unumgänglich nothwendig, die Lesart der Handschriften zu verändern, denn auch sie giebt, wie unsere Uebersetzung zeigt, einen guten Sinn.

17) Ἀποῤῥυηθήσεται. Oben setzte Barnabas mit d. LXX das Medium ἀποῤῥυήσεται.

18) Aehnlich Hilarius: Doctrina ergo verborum Dei, quae promissos nobis fructus convestit, significatur in folio. Comment. in Psalm I. Barnabas will sagen: des Getauften, d. h. des Christen Worte der Ermahnung u. d. gl. sind nicht wirkungslos, sie erregen Viele zur Bekehrung und erfüllen sie mit Hoffnung. Der Getaufte ist gleich dem Baum am Wasser gepflanzt.

19) Sophon. 3, 19.

leiht [20]). Was ſpricht er weiter? [21]) „Ein Fluß zog ſich rechts hin, und von ihm ſtiegen ſchöne Bäume auf; wer von ihnen iſſet, der wird leben in Ewigkeit.“ Das bedeutet: voll von Sünde und Unflath ſteigen wir in das Waſſer; aber früchtetragend kommen wir wieder heraus, und haben in unſerem Herzen die Furcht, und in unſerem Geiſte die Hoffnung auf Jeſus [22]). Und wer davon iſſet, wird ewig leben. Das heißt: wer dem Rufe dieſer Gehör giebt und glaubt, wird ewig leben [23]).

---

20) Dieſes Sätzchen iſt ſtets unrichtig verſtanden worden. Man bezog τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος auf Chriſtus, und verſtand darunter den Leib des Herrn, der allerdings von Barnabas K. 7. alſo bezeichnet wird. Vom Leibe Chriſti iſt aber hier gar keine Rede, vielmehr iſt unter jenem σκεῦος τοῦ πνεύματος der Prophet zu verſtehen, er iſt das Gefäß des Geiſtes, und zwar gerade jenes göttlichen Geiſtes, von dem aller Ruhm ausgeht. Wenn er darum das Land Jakob rühmt, ſo iſt dieſes Rühmen ein bedeutungsvolles, von Gott eingegebenes. Unter dem Lande Jakob aber iſt gemeint das Volk Gottes, und zwar das neue Volk Gottes, die Chriſten. Warum aber wird dieß (neue) Land Jakob ſo gelobt? Wegen ſeines Fluſſes (der Taufe), und ſeines Baumes (des Kreuzes). — Auf dieſe Weiſe ſcheint mir dieſe Stelle volle Deutlichkeit zu erhalten. — Zu bemerken iſt noch, daß auch Clemens Alex. ſich dieſes Satzes und der vorausgegangenen Bibelſtelle bedient. Strom. l. III, 12. p. 550. Er verſteht aber unter dem Lande Jakob den menſchlichen Körper überhaupt, und führt die Stelle als Beweis an, daß die Körperlichkeit, das Materielle an ſich, nicht ſündhaft ſey, darum auch nicht die Ehe, der Wein und die Fleiſchſpeiſen. Um dieſen Sinn herauszubringen, hat er die Worte des Barnabas, den er übrigens nicht nannte, verändert in: „ſo ſpricht der Prophet, der ſelber das Gefäß des Geiſtes [den Leib] preist.“

21) Ezech. 47, 12.

22) Die Chriſten ſind alſo die ſchönen Bäume, die aus dem Taufwaſſer aufſteigen, und dieſe herrliche Wirkung der Taufe hat Gott ſchon im A. T. durch die Propheten verkündet, in jenen Stellen, die von einer Quelle Gottes, von einem beglückenden, fruchtbarmachenden Fluſſe u. d. gl. reden.

23) D. h. wer den Getauften, den Chriſten, und ihrer Verkündi-

Kap. 12.

Vielfach iſt insbeſondere das Kreuz Chriſti ſchon im A. T. angedeutet und angekündet worden. Auch Joſua war ein Typus Chriſti.

Ebenſo giebt er [der Herr] über das Kreuz Andeutung bei einem andern Propheten, der da ſagt: [1]) „wann wird all' dieß geſchehen [2])? Der Herr antwortet: wenn das Holz gefällt iſt, und ſich wieder aufrichtet, [3]) und wenn Blut vom Holze

---

gung des Evangeliums Gehör giebt und Glauben ſchenkt, der wird das ewige Leben erlangen. Die Chriſten ſind die herrlichen Bäume, das Eſſen von ihnen = Hören auf ihre Worte, auf Einladung zum Eintritt in's Reich Chriſti.

1) Aus einem unbekannten apokryphiſchen Buche. Fellus dachte an die Sibylliniſchen Orakel, aber Fabricius (Bibl. gr. T. I. p. 221.) hat dagegen geltend gemacht, daß dieſe Orakel nie mit λέγει κύριος angeführt werden. S. Gall.

2) Einer der römiſchen Codices hat hier, wie Voſſius berichtet, ein großes Interpolament, welches von den Söhnen Sem's, von der Erbauung Babylons, von der Herrſchaft Nemroth's u. d. gl. handelt. S. die Ausgaben von Voſſius (p. 318.) und Cotelier p. 38. Eine ſehr anſprechende Vermuthung hierüber hat der Bollandiſt Papebroch geäußert: „Ego, sicut non video quid ista faciant ad argumentum Epistolae, ita aegre credo, tam insulsum inveniri potuisse aliquem, qui eamdem sic interpolaret; potius ergo crediderim, quod cum aliquis graecae linguae ignarus, aut certe nihil ultra figuras litterarum doctus, similis formae qua scripta erat Epistola, membranas alias acephalas invenisset, qualis etiam erat ipsa epistola; notaretque finem unius paginae coincidere cum initio paginae alterius; simul utrasque fecerit in codicem unum compingi, parum solicitus de cognoscenda identitate argumenti, utrisque comprehensi.“ Acta S. S. d. XI Jun. p. 459. 460. Papebroch vermuthet alſo, ein unwiſſender Abſchreiber habe ein ganz fremdes Bruchſtück, in der Meinung, es gehöre hieher, an dieſer Stelle eingeſchrieben.

3) IV. Esdr. 5, 5. Dieſes Buch iſt zwar nur mehr lateiniſch vor-

trieft.“ Da haſt du abermals eine Hinweiſung auf das Kreuz, und auf den, welcher gekreuzigt werden ſollte. Er ſpricht [hierüber] wiederum bei Moſes, als Israel von einem fremden Volke bekriegt wurde [4]). Und um die Bekämpften zugleich zu erinnern, daß ſie um ihrer Sünden willen dem Tode preisgegeben ſeyen, ſpricht der Geiſt zum Herzen Moſis, er ſolle ein Bild des Kreuzes und des einſt daran Leidenden machen, weil ſie für ewig beſiegt würden [5]), ſo ſie nicht auf dieſen ihre Hoffnung ſetzten. Moſes ſtellte nun in der Mitte eines [6]) Hügels Schild auf Schild, und höher ſtehend, als Alle, ſtreckte er die Hände aus [7]), und ſo ſiegte Israel wieder. Wieder aber wurden ſie getödtet, ſo er die Hände wieder ſinken ließ. Und warum dieſes? Damit ſie erkennen ſollten, ſie könnten nicht gerettet werden, wenn ſie nicht auf ihn [der am Kreuze ſterben ſollte] hofften. Und bei einem andern Propheten ſagt er: [8]) „den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgeſtreckt zu einem Volke, das ungehorſam iſt, und meinem gerechten Wege widerſpricht [9]).“ Wiederum giebt

---

handen; daß es aber auch griechiſch exiſtirt habe, zeigte ſchon Colomeſius in ſeiner Notenſammlung zum I. Brief des röm. Clemens, c. 50. p. 119. Ittig, hist. eccl. p. 131.

4) Nämlich von Amalek. S. II. Moſ. 17, 8 ff. Vgl. Justin Dial. c. Tryph. n. 111. p. 204. Tert. adv. Jud. c. 10. ed. Pamel. p. 169. Adv. Marc. l. III. c. 18. p. 810., wo ſich dieſelbe typiſche Deutung findet.

5) *Πολεμίομαι* hier = beſiegen, wie Clericus richtig bemerkt hat.

6) *Ἐν μέσῳ τῆς πηγμῆς.* *Πηγμὴ* iſt aber kein griechiſches Wort; wohl aber *πῆγμα* = das Zuſammenbefeſtigte, Gerüſte. Darum ſchlug Menardus *πήγματος* zu leſen vor. Voſſius dagegen wollte *πήγης* leſen, weil *πήγη* oder *πάγη* nach Heſychius einen erhöheten Ort bedeute.

7) Er bildete ſo in ſeiner Stellung die Figur eines Kreuzes.

8) Iſai. 65, 2.

9) D. h. am Kreuze hieng ich für ein ungehorſames Volk. Eben-

Moſes ein Vorbild Chriſti, daß er nämlich leiden müſſe, [10]) und daß gerade der, den ſie am Zeichen [= Kreuze] gemordet zu haben glaubten, beim Falle Israels das Leben ertheilen würde [11]). Weil nämlich durch die Schlange bei Eva die Sünde ihren Anfang genommen hat; ſo ließ der Herr die Israeliten von allerlei Schlangen gebiſſen werden, und ſie ſtarben davon, um ſie zu überführen, daß ſie um ihrer Sünden willen dem Drucke des Todes übergeben würden. Endlich — derſelbe Moſes, der befohlen hat: [12]) „ihr ſollt weder ein geſchnitztes, noch gegoſſenes Bild zum Gotte haben," derſelbe thut doch alſo [13]), um ein Bild Chriſti zu zeigen. Moſes macht nämlich eine eherne Schlange, ſtellt ſie in die Höhe [14]), und ruft alles Volk zuſam-

---

ſo deutet Juſtinus dieſe Bibelſtelle Apol. I. n. 35. p. 65. Dial. c. Tryph. n. 97. p. 193.

10) So iſt dieſer Satz nach den Berichtigungen von Davis und Pr. Maran zu überſetzen. S. Gall. Bibl. und Justin. Apol. I. n. 60. p. 79. Maran hat auch gezeigt, daß σημεῖον mehrfach ſtatt σταυρὸς gebraucht werde. Vgl. Justin. Dial. c. Tryph. n. 72. p. 170. n. 94. 191.

11) D. h. dem unglücklichen Iſrael das Leben wieder geben werde. Der Typus, von dem hier die Rede iſt, beſteht übrigens darin, daß Moſes eine eherne, Geneſung bringende Schlange an einem Kreuze aufgerichtet habe. IV. Moſ. 21. Auch der Evangeliſt Johannes 3, 14. erblickt hierin ein Vorbild der Kreuzigung Chriſti. Ebenſo Juſtin (Apol. I. n. 60. p. 79. Dial. c. Tryph. n. 94. p. 191. n. 112. p. 205.) und Tertullian (adv. Jud. c. 10. p. 169. 170. adv. Marc. l. III. c. 18. p. 810. 811.).

12) V. Moſ. 27, 15.

13) Er handelt doch ſelbſt gegen dieſes Gebot, indem er die eherne Schlange aufſtellte. Aber dieſe anſcheinende Geſetzesverletzung hat einen tiefen Grund; Moſes wollte einen Typus Chriſti geben.

14) So iſt vielleicht ὑψώσας zu verſtehen = an einen ausgezeichneten, erhabenen Platz. Uebrigens hat die alte lateiniſche Verſion: posuit in cruce, was darauf hinweiſt, es

men. Als sie gekommen waren, baten sie den Moses, daß er für sie ein Opfer bringe und um ihre Heilung bitte. Moses aber antwortete ihnen: [15]) „wenn, sagt er, jemand von euch gebissen ist; so komme er zu der am Kreuze hängenden Schlange, und hoffe gläubig, daß sie, obgleich todt, lebendig machen kann; und alsbald wird er gesund werden.“ Und so machten sie es. Hierin hast du auch die Herrlichkeit Jesu, in welchem und für welchen Alles ist [16]). Was sagt weiter Moses zu Jesus [Josua], dem Sohne des Nave, da er ihm als einem Propheten diesen Namen [Jesus] gab, deßhalb allein, damit alles Volk wahrnehme, der Vater offenbare dem Sohne des Nave alles in Betreff seines Sohnes Jesus [17])? Und nachdem er ihm jenen

möchte ehmals ἐν σταυρῷ oder ἐν ξύλῳ gestanden haben. Sehr viel hat die Vermuthung des Gallandius für sich, die richtige Lesart sey wohl ἐν δοκῷ = am Balken. Nicht zu übersehen ist, daß auch Justinus die Schlange an einem Kreuze aufgerichtet werden läßt, und zwar an einem ehernen (Apol. I. n. 60. p. 79.). Der hebräische Bibeltext IV. Mos. 21, 8. spricht nur von einer Stange, נֵס, die LXX von einem σημεῖον = Fahne, Signalstange, welche Bedeutung נֵס allerdings auch hat. Dem Justin und Barnabas aber ist σημεῖον schon das Kreuz, und beide zweifeln nicht, daß auch die LXX dasselbe darunter verstanden haben.

15) Ist Ausmalung der biblischen Erzählung.

16) D. h. der der Mittelpunkt und das Endziel aller Dinge ist. Nicht blos das Kreuz Christi, auch seine Herrlichkeit, daß er nämlich sey der Heiland und Lebendigmacher, ist in jenem Typus angedeutet. Bei Erwähnung der Herrlichkeit Jesu scheinen dem Barnabas die Worte Pauli Röm. 11, 36. beigefallen zu seyn, und er fügt sie nun nach Art einer Doxologie bei. Möglich wäre übrigens auch, daß diese letzten Worte in einer noch nähern Beziehung zu dem Vorausgehenden stünden, und den Sinn hätten: in ihm ist alle Prophezeiung eingetroffen, und alle Typen giengen auf ihn.

17) Josua, Ἰησοῦς, hieß früher Ause, ward aber von Moses Josua genannt. IV. Mos. 13, 17. Hierin erkennt Barnabas

Namen beigelegt, als er ihn zum Kundſchafter des Landes [Canaan] ausſchickte; [ſagte er zu ihm:] [18]) „nimm ein Buch in

---

wieder einen Typus Chriſti. Gleiches ſieht Juſtin Dial. c. Tryph. n. 113. p. 206, nur deutet er den Typus etwas anders: Auſe ſey vorbildlich Joſua genannt worden, weil er die Juden in's gelobte Land einführen ſollte.

18) II. Moſ. 17, 14. In der Bibel ſpricht Gott zu Moſes, er ſolle dem Joſua diktiren: „daß ich das Andenken Amaleks vertilgen will unter dem Himmel.“ Barnabas ſtellt nun die Sache ſo dar, als ob Moſes eben diktire, und wo daher Gott zu Moſes in der erſten Perſon von ſich ſprach („ich werde“); da mußte jetzt bei Barnabas Moſes die dritte Perſon ſetzen: „er, Gott, wird“ ꝛc. Weil aber Barnabas ſich denkt, der Sohn habe jene Worte zu Moſes geſprochen, wie er, der Sohn, überhaupt zu den und durch die Propheten ſpreche; ſo konnte und mußte Barnabas in der dritten Perſon ſtatt „Gott wird“ — ſagen: „der Sohn Gottes wird ausrotten“ ꝛc. — Zu bemerken iſt übrigens, daß in unſerer Stelle ſich ein Verſtoß gegen die Chronologie findet; denn die Worte „nimm ein Buch“ ſind alsbald nach der Beſiegung der Amalekiter, vor der Ausſendung der Kundſchafter geſprochen worden. Die Amalekiter ſchlug Joſua in Raphidim (II. Moſ. 17, 8.), ſüdlich von Horeb, nicht lange nach dem Uebergange über das rothe Meer; viel ſpäter erſt kam Iſrael weiter nördlich in der Wüſte Pharan an, von wo die Kundſchafter ausgeſchickt wurden (IV. Moſ. 13, 1 ff.). Bei letzterer Veranlaſſung erzählt die Bibel, Auſe habe den Namen Joſua erhalten, es iſt jedoch möglich, daß dieſe Namensänderung ſchon viel früher vorfiel, jetzt aber erſt referirt wurde. Lactantius z. B. glaubt, Auſe ſey eben damals, als ihn Moſes gegen Amalek ſchickte, Joſua genannt worden (Instit. l. IV. c. 17.). Gewiß iſt auch, daß der Name Joſua in der Bibel ſchon viel früher gebraucht wird. Es mag übrigens Joſua ſeinen Namen bekommen haben, wann er will, auf jeden Fall hat doch Barnabas einen chronologiſchen Verſtoß ſich zu Schuld kommen laſſen, indem er in unſerer Stelle die Ausſendung der zwölf Kundſchafter früher anſetzt, als die Aufforderung: „nimm ein Buch“ ꝛc. Von dieſem Vorwurfe kann den Barnabas nur die Hypotheſe befreien, es ſeyen die Worte ὁπότε ἔμπεμψε κατάσκοπον τῆς γῆς ein ſpäterer Zuſatz. Es konnte

deine Hände, und ſchreibe was der Herr ſpricht, daß nämlich der Sohn Gottes am Ende der Tage das ganze Haus Amalek mit den Wurzeln ausrotten wird [19]." Siehe [20] abermals: Jeſus iſt nicht eines Menſchen, ſondern Gottes Sohn, in einem Vorbilde und im Fleiſche geoffenbart [21]. Weil man aber ſagen möchte: Chriſtus ſey der Sohn Davids [22]; ſo

---

Jemand in ſeiner Handſchrift, um ſich zu notiren, wo die Bibel jene Namensänderung erzähle, dieſe Worte beiſetzen, die dann ein ſpäterer Abſchreiber in den Text aufnahm. Dieſe Hypotheſe würde dann einigermaſſen durch die alte lateiniſche Verſion unterſtützt, welche den fraglichen Beiſatz nicht hat, und die Sache ſo darſtellt: als Joſua gegen Amalek ziehen mußte, erhielt er dieſen Namen, und gleich darauf zeigte Gott in den Worten „nimm ein Buch" ꝛc. daß er ihn zum Typus Chriſti erſehen habe.

19. Sinn: in dieſen Schriftworten will der Herr zu Joſua ſagen: „du Joſua haſt gegen Amalek geſtritten, ich aber, Jeſus, will es am Ende der Zeiten gänzlich ausrotten." Unter Amalek im letztern, figürlichen Sinne, iſt das Reich Satans verſtanden. Dieſes Amalek ſollte durch den Sohn Gottes gänzlich zerſtört werden, während das eigentliche Amalek nach I. Sam. 15, 9. nicht völlig vertilgt wurde. Daß dieß nicht geſchah, nimmt Barnabas für ein Zeichen, es müſſe jene II. Moſ. 17, 14. verkündete völlige Vertilgung auf ein anderes Amalek im figürlichen Sinne gehen.

20) Es iſt τὸ ſtatt οἱ δὲ zu leſen. Die lat. Verſion hat ecce.

21) Die letztern Worte des Satzes ſcheinen eine Reminiſcenz aus I. Tim. 3, 16. zu ſeyn. Die Offenbarung im Vorbilde bezieht ſich auf die Namensänderung Joſua's, die Offenbarung im Fleiſche geht, wie ſich von ſelbſt verſteht, auf die Menſchwerdung Jeſu.

22) So ſprachen ſchon die Phariſäer zu Jeſus ſelbſt, und er antwortete ihnen mit denſelben Worten des Pſalmiſten, die in unſerer Stelle Barnabas gebraucht. Letzterer hat ſichtlich die Judaiſten ſeiner Zeit im Auge, welche auf die Abſtammung Jeſu von David, und auf den Ausdruck „Davids Sohn" ein beſonderes Gewicht legten, um damit ihre Läugnung der Gottheit Chriſti zu unterſtützen. Wer ſollte hieran nicht die Ebioniten erkennen?

hat [David ſelbſt] den Irrthum der Sünder kennend und ihn fürchtend, alſo geſprochen: [23]) „der Herr ſprach zu meinem Herrn, ſetze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege.“ Und abermals ſpricht Iſaias alſo: [24]) „es ſprach der Herr zu [25]) Chriſtus meinem Herrn, deſſen rechte Hand ich ergriffen habe, auf daß ihm gehorchen die Völker; und die Macht der Könige will ich zerreiſſen.“ Siehe, wie David [26]) ihn Herrn und Gottes Sohn nennt!

---

23) Pſalm 109, 1. Matth. 22, 43—45.

24) Iſai. 45, 1.

25) Uebereinſtimmend mit dem hebräiſchen Texte haben die LXX τῷ χριστῷ μου Κύρῳ = zu meinem Geſalbten Cyrus. In der That bezieht ſich auch dieſe Bibelſtelle auf den Perſerkönig. Aber ſchon ſehr alte Kirchenväter laſen κυρίῳ ſtatt Κύρῳ, und bezogen die Stelle auf den Herrn Jeſus. So Tertullian (adv. Jud. c. 7. adv. Prax. c. 11. et 28.) und Cyprian (Testim. I, 21.) der Spätern nicht zu gedenken. S. Cotel. zu dieſer St. Uebrigens gilt Cyrus ſchon in der Bibel als ein Vorbild Chriſti, ſofern auch er ein von Gott berufener Befreier des jüdiſchen Volkes war. Er wird von Iſaia deßhalb Χριστὸς und Hirte genannt 45, 1. 44, 8. In der letztern Stelle haben die LXX den Ausdruck Hirte durch eine ungenaue Ueberſetzung nahezu verwiſcht (vgl. übrigens Schleusners Lex. z. d. LXX. Art. ποιμαίνειν = curam gerere, pastorem esse); aber der hebräiſche Text und die Vulgata geben dem Cyrus dieſes Prädikat.

26) Beizufügen wäre: „und Iſaias,“ was dem Barnabas in der Feder geblieben ſeyn mag; oder man muß mit Clericus annehmen, die Worte καὶ πάλιν λέγει οὕτως Ἡσαΐας — διαῤῥήξω ſeyen ein ſpäteres Interpolament, und Barnabas habe blos die Pſalmſtelle angeführt. Auf eine andere Weiſe ſuchte ſich der alte lateiniſche Interpret zu helfen, der für Δαβὶδ Prophetae ſetzte.

Kap. 13.

Es iſt im A. T. ſchon angedeutet worden, daß nicht die Juden, ſondern die Chriſten die Erben des göttlichen Bundes ſind.

Laſſet uns aber ſehen, ob dieſes oder das ältere Volk [1]) der Erbe ſey, und ob der Bund uns, oder jenen angehöre. Höret nun, was die Schrift in Betreff des [Erb-] Volkes ſagt. [2]) Iſaak hat für ſein Weib Rebekka, weil ſie unfruchtbar war, und ſie empfieng. Darnach gieng auch Rebekka hin, den Herrn zu fragen, und der Herr ſprach zu ihr: [3]) „zwei Völker ſind in deinem Leibe, und zwei Nationen in deinem Mutterſchoos; und ein Volk wird das andere überragen, und das ältere wird dem jüngern dienen.“ Hier müßt ihr verſtehen, wer Iſaak ſey, wer Rebekka, und von wem [der Herr] angedeutet hat, daß dieſes Volk größer ſeyn werde, als jenes [4]). In einer andern Prophezeiung ſpricht Jakob [noch] deutlicher zu Joſeph ſeinem Sohne, alſo: [5]) „ſiehe, der Herr hat mich deines Antlizes nicht beraubt; führe mir deine Söhne her, daß ich ſie ſegne.“ Und er brachte den [[6]) Manaſſe und] Ephraim, in der

---

1) D. h. die Chriſten oder Juden.

2) I. Moſ. 25, 21. Vgl. Röm. 9, 10—12.

3) I. Moſ. 25, 23. Dieſe Bibelſtelle bezieht ſich bekanntlich auf Eſau und Jakob, wird aber von Barnabas auf das Verhältniß von Juden und Chriſten angewendet.

4) Den Sinn dieſes von Menardus und Cotelier mißverſtandenen Satzes hat zuerſt Clericus richtig gedeutet. Der λαὸς μείζων iſt hier nicht, wie oben, das ältere Volk, major natu; ſondern das das andere an Macht und Zahl überragende, alſo dem Eſau gegenüber die Nachkommen Jakobs, den Juden gegenüber die Chriſten.

5) I. Moſ. 48, 11. 9.

6) Im heutigen griech. Text fehlt Μανασσῆ καὶ, der lat. Inter-

Abſicht, daß Manaſſe geſegnet werde, weil er der ältere war. Joſeph führte ihn nämlich auf die rechte Seite ſeines Vaters Jakob [7]). Jakob aber ſah im Geiſte ein Vorbild des [8]) künftigen Volkes. Und was erzählt nun [die Schrift]? Jakob verſchränkte ſeine Hände und legte [[9]) die rechte] auf das Haupt Ephraim's, des zweiten und jüngeren Sohnes, und ſegnete ihn. Und es ſprach Joſeph zu Jakob: [10]) „lege deine rechte Hand hinüber auf das Haupt des Manaſſe, denn er iſt mein erſtgeborner Sohn.“ Und Jakob ſprach zu Joſeph: [11]) „ich weiß es, mein Sohn, ich weiß es; aber der ältere wird dem jüngern dienen; doch auch jener wird geſegnet werden.“ Ihr ſehet, wen er [Gott] zum erſten Volke und Erben des Bundes verordnet hat. Wenn nun dieß auch durch Abraham wieder in Erinnerung gebracht ward; ſo hat unſere tiefere Erkenntniß ihre Vollkommenheit erreicht [12]). Was ſagt nun aber [Gott] zu Abraham? [13]) „Weil du geglaubt haſt, ſo iſt dir dieß zur Gerechtigkeit angerechnet worden; ſiehe, ich habe dich zum Vater der Völker geſetzt, die in der Vorhaut an den Herrn glauben.“

---

pret aber las dieſe Worte noch, die nothwendig in den Text gehören.

7) D. h. gab alſo damit zu erkennen, daß Manaſſe der ältere ſey und geſegnet werden ſollte.

8) μεταξύ geht nicht ſelten, beſonders bei ſpätern Schriftſtellern, auf die Zukunft.

9) τὴν δεξιὰν fehlt im Griech., iſt aber noch vom lat. Interpreten geleſen worden.

10) I. Moſ. 48, 18.

11) l. c. V. 19.

12) D. h. dann können wir überzeugt ſeyn, daß unſere geiſtige Deutung der bisher angeführten Bibelſtellen die richtige ſey. Dieſe Zuverſicht wird uns aber in der That zu Theil, denn auch zu Abraham ſprach Gott, daß die Chriſten ſein wahres Bundesvolk ſeyn werden.

13) I. Moſ. 15, 6. 17, 5. Röm. 4, 3.

Kap. 14.

Die Juden waren unwürdig, den göttlichen Bund zu erhalten, darum ward er alsbald mit Zerbrechung der Bundestafeln wieder von ihnen genommen, und gieng auf die Christen über.

Wir [1]) wollen aber auch untersuchen, ob Gott den Bund, von dem er den Vätern eidlich versicherte, er werde ihn dem Volke [den Juden] verleihen, wirklich gegeben habe. Er hat ihn gegeben; sie aber waren um ihrer Sünden willen nicht würdig, ihn zu erhalten. Der Prophet spricht nämlich: [2]) „Moses fastete vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge Sina, um den Bund des Herrn mit dem Volke zu empfangen." [3]) Und er erhielt von dem Herrn zwei Tafeln, beschrieben von dem Finger der Hand des Herrn — [4]) geistiger Weise. Und Moses nahm sie und trug sie herab, um sie dem Volke zu geben. Und der Herr sprach zu Moses: [5]) „Moses, Moses, steige eilends herab, denn dein Volk, das du aus dem Lande Aegypten geführt hast, hat Sünde gethan." Und Moses nahm wahr, daß sie wieder gegossene Bilder gemacht hatten, und warf die Tafeln aus seinen Händen, und die Tafeln des göttlichen Bundes zerbrachen. Moses zwar hatte [den Bund] empfangen, sie aber waren [dessen] nicht würdig. Vernehmet nun, wie wir den Bund erhalten haben. Moses hat als [6]) Diener [den Bund] empfangen, uns aber hat der Herr selbst das Vorrecht gege-

1) Nach der von Davis vorgeschlagenen Lesart ζητῶμεν.
2) II. Mos. 24, 18. Vgl. oben Kap. 4.
3) II. Mos. 31, 18.
4) Um allen Anthropomorphismus abzuweisen, macht Barnabas diesen Beisatz.
5) II. Mos. 32, 7. V. Mos. 9, 12.
6) Vgl. Hebr. 3, 5.

ben, Erbvolk zu ſeyn, indem er für uns gelitten hat. Er iſt aber erſchienen, [7]) auf daß die Sünden jener voll würden, und damit wir durch ihn [8]) zur Erbſchaft gelangend den Bund des Herrn Jeſus erhielten, [9]) der dazu beſtimmt war, daß er ſelber erſcheinend unſere ſchon vom Tode verzehrte und der Ungerechtigkeit des Irrthums überlieferte Herzen aus der Finſterniß befreie, und durch ſein Wort einen Bund mit uns aufrichte. Es ſteht nämlich geſchrieben, wie der Vater, um uns aus der Finſterniß zu befreien, ihm befohlen habe, ſich ein neues Volk zu bereiten. Darum ſpricht der Prophet: [10]) „ich der Herr, dein Gott,

---

7) S. oben K. 5.

8) Nach der Leſeart: δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντες.

9) An dieſer Stelle ſchiebt der griechiſche Text die Worte: καὶ πάλιν ὁ προφήτης λέγει· ἰδοὺ, τέθεικα — θεὸς ein, und an ſie ſchließt er dann das Weitere ὃς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη κ. τ. λ. an. Dieſe Verſetzung iſt ohne Zweifel aus Nachläßigkeit eines Abſchreibers entſtanden, und es kann dieſe Stellung der Worte unmöglich die urſprüngliche ſeyn. Abgeſehen auch davon, daß das πάλιν, ὁ προφήτης λέγει in der eben erſt beginnenden Nachweiſung, wie der göttliche Bund zu uns Chriſten gekommen ſey, durch kein vorausgehendes λέγει ὁ προφήτης motivirt iſt; abgeſehen auch davon giebt dieſe Satzſtellung gar keinen richtigen Sinn. Die Bibelworte wären nämlich als eine Rede des Vaters an den Sohn, den עֶבֶד יְהוָה zu verſtehen, vom Vater aber würde dann im Nachfolgenden geſagt: er ſey dazu beſtimmt geweſen, durch ſeine eigene Erſcheinung die Menſchheit zu erlöſen, was offenbarer Patripaſſianismus wäre, und mit der ſonſtigen Lehre unſeres Briefes nicht im Geringſten zuſammenſtimmte. Die richtige Stellung der beanſtandeten Worte zeigt uns aber die alte lateiniſche Verſion, der ich hier ohne allen Anſtand den Vorzug vor dem griechiſchen Texte gebe. Sie ſetzt den fraglichen Satz weiter unten gegen Ende unſeres Kapitels an. Darnach richtet ſich auch vorliegende deutſche Ueberſetzung, und der Sinn und Zuſammenhang des Ganzen wird nun völlig klar.

10) Iſai. 42, 6. 7. Der Prophet ſpricht hier im Namen und in der Perſon des Vaters zum Sohne.

habe dich in Gerechtigkeit berufen, und ich will dich bei der Hand faſſen und dich ſtärken; zum Bunde mit dem [Menſchen-] Geſchlechte beſtimmte ich dich, und zum Lichte der Heiden, um zu öffnen die Augen der Blinden, und herauszuführen die Gefeſſelten aus den Banden, und die im Finſtern Sitzenden aus dem Gefängniſſe.“ So erkennet nun, woraus wir erlöſet ſind [11]). Und abermal ſpricht der Prophet: [12]) „ſiehe, ich habe dich zum Lichte der Völker geſetzt, auf daß du bis zu den Grenzen der Welt zum Heile gereicheſt, ſo ſpricht Gott, dein Retter.“ Und wiederum ſpricht der Prophet: [13]) „der Geiſt des Herrn iſt über mir, denn der Herr hat mich geſalbt; er ſandte mich, den Niedrigen frohe Botſchaft zu bringen, zu heilen die zerknirſchten Herzens ſind, den Gefangenen Befreiung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, auszurufen das angenehme Jahr des Herrn und den Tag der Vergeltung, und alle Trauernden zu tröſten.“

---

11) Nämlich aus den Banden [der Sünde], und der [geiſtigen] Blindheit u. d. gl.

12) Iſai. 49, 6. Dieſe Worte ſpricht der Vater zum Sohne, zum Meſſias, dem עַבְדִּי יְהוָה. Der Vater heißt der Retter des Meſſias, weil er den Sohn nicht im Tode läßt. — Uebrigens iſt der gegenwärtige Satz: „Und abermal — Gott dein Retter“ gerade der, den der heutige griechiſche Text an der unrechten Stelle, zu weit oben lieſt. Siehe Note 9. Die angeführte Bibelſtelle, wie die vorausgehende und nachfolgende, ſoll zeigen, daß unſere Erlöſung durch Chriſtus und damit unſere Erbſchaft des göttlichen Bundes ſchon im A. T. angekündigt worden ſey.

13) Iſai. 61, 1. Hier ſpricht der Prophet in der Perſon Chriſti.

Kap. 15.

Der jüdiſche Sabbat iſt nicht der von Gott gewollte; dieſer findet ſich vielmehr bei den Chriſten.

Ferner ſteht vom Sabbat in den zehn Worten [1]), welche der Herr auf dem Berge Sina zu Moſes von Angeſicht zu Angeſicht geredet hat, alſo geſchrieben: [2]) „heiliget den Sabbat des Herrn mit reinen Händen und reinem Herzen.“ Und anderswo ſpricht er: [3]) „wenn meine Söhne die Sabbate halten werden, dann will ich meine Barmherzigkeit auf ſie legen.“ Des Sabbats erwähnt [die Schrift] ſchon beim Anfange der Schöpfung alſo: [4]) „in ſechs Tagen ſchuf der Herr die Werke ſeiner Hände, und am ſiebenten [5]) hörte er auf, und ruhete an dieſem Tage und heiligte ihn.“ Bemerket, Kinder, was das ſage: er vollendete ſie in ſechs Tagen. Dieß bedeutet, daß Gott der Herr in ſechstauſend Jahren Alles [6]) vollenden

1) D. i. im Dekaloge.

2) II. Moſ. 20, 8. V. Moſ. 5, 12. Barnabas citirt übrigens hier ziemlich frei und amplificirend.

3) Jer. 17, 24. 25. Höchſt ungenaues Citat, das gleichſam nur die Quinteſſenz der Bibelworte im allgemeinern Ausdrucke enthält.

4) I. Moſ. 2, 2.

5) συνετέλεσεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ nach dem hebräiſchen Texte, nicht nach d. LXX, wenn nicht etwa ältere Handſchriften der LXX auch ἑβδόμῃ ſtatt des heutigen ἕκτῃ geleſen haben. Der Sinn iſt übrigens, wie ſchon Cotelier bemerkt hat, nach beiden Lesearten derſelbe, und der Unterſchied liegt nur darin, daß in der einen ſo zu ſagen die innere, nach der andern die äußere Grenze der ſechs Schöpfungstage angegeben iſt. — Ich habe demgemäß für συνετέλεσεν einen deutſchen Ausdruck gewählt, der keine Thätigkeit Gottes in den ſiebenten Tag hinein in ſich ſchließt und das ausſpricht, was Barnabas ſagen wollte: „am ſiebenten Tage war Gott fertig.“

6) συντελεῖ. Davis bemerkt zu dieſer Stelle: man müſſe συντελέσ-

wird, denn bei ihm ist ein Tag wie tausend Jahre [7]). Dieß bezeugt er selbst, wenn er spricht: [8]) „siehe, der heutige Tag ist wie tausend Jahre.“ Darum, meine Kinder, wird in sechs Tagen, d. i. in sechstausend Jahren Alles vollendet seyn. Und er ruhete am siebenten Tage. Dieß bedeutet: wenn sein Sohn kommen, die Zeit der Bosheit endigen, die Gottlosen richten, und Sonne, Mond und Sterne ändern wird; dann wird er herrlich ruhen am siebenten Tage [9]). Nebstdem sagt er auch: „du sollst ihn [den Sabbat] heiligen mit reinen Händen und reinem Herzen.“ Wenn nun aber Jemand den Tag, den der Herr geheiligt hat, auch heiligen kann, ohne in Allem rein zu seyn im Herzen; so sind wir getäuscht [10]). Wenn aber [Gott]

---

lesen; so verlange es der Sinn. Allein er hat nicht beachtet, daß auch συντελεῖ das Futurum ist, nämlich das sogenannte attische, und daß darum eine Emendation durchaus unstatthaft ist. Vgl. Buttm. Gr. §. 86. Not. 11. u. 12.

7) Der Chiliasmus des Barnabas, der in dieser Stelle zu Tage tritt, ist ein sehr gemäßigter, und vergleichungsweise sehr nüchterner. Barnabas denkt sich die Sache so: der wahre Sabbat ist der, an dem auch Gott ruht. Gott wird aber ruhen, nachdem die Welt 6000 Jahre gestanden hat, denn alsdann erscheint Christus zum zweitenmale zum Gerichte und vernichtet alle Bosheit. Bis dorthin müssen auch wir Christen völlig umgebildet und im Guten erstarkt seyn. Seine Gegenwart erscheint sofort dem Barnabas als Einleitung zum wahren Gottessabbat. Von den sinnlichen, irdischen Freuden, die in den spätern chiliastischen Vorstellungen eine Hauptrolle spielen, findet sich bei Barnabas noch keine Spur. Vgl. Henke, de epist. quae Barn. tribuitur, authent. p. 67. 68.

8) Psalm 89, 4. II. Petr. 3, 8.

9) Das heißt offenbar: Gottes Sabbat tritt ein mit der zweiten Ankunft παρουσία Christi. Dann wird nämlich alles Böse getilgt und Alles vollkommen seyn, und so Gott gleichsam ruhen können.

10) Sinn: wenn die Juden, welche eine Heiligung des Sabbats ohne Herzensreinigkeit für möglich halten, Recht hätten; so wä-

alsdann erst durch die wahre Ruhe den Sabbat heiligt, wenn wir selber das Gute thun können, nämlich nach Empfang der Verheißung, wenn keine Sünde mehr da und Alles durch den Herrn neu geworden ist; so können [auch] wir alsdann [erst] den Sabbat [wahrhaft] heiligen, wenn wir zuvor selber geheiligt sind [durch Christus] [11]). Er spricht ja endlich selbst zu jenen: [12]) „eure Sabbate und eure Neumonde kann ich nicht ausstehen." Sehet, wie er sagt: die gegenwärtigen Sabbate sind mir nicht angenehm, sondern die, welche ich selbst bestimmt habe [und die alsdann eintreten], wenn ich von Allem ruhend den Anfang des achten Tages machen werde, d. i. den Anfang einer andern Welt [13]). Deßhalb begehen wir [Christen] in Freuden

---

ren wir von Gott selber getäuscht, der gesprochen hat: „du sollst den Sabbat heiligen mit reinen Händen und reinem Herzen."

11) Sinn: Die oben besprochene wahre Sabbatsruhe Gottes tritt erst im N. B. ein. Gott hat nur dann die wahre Ruhe, feiert nur dann seinen wahren Sabbat, wenn wir durch Christus von der Sünde völlig befreit sind. Deßhalb kann auch der Sabbat erst im Christenthum wahrhaft geheiligt werden, wenn Christus durch seine Wiederkunft sein Reich völlig hergestellt hat; das Judenthum aber konnte den wahren Sabbat gar nicht haben. Um uns Letzteres ganz zur Ueberzeugung zu bringen, führt Barnabas im Folgenden die Worte aus Isai. 1, 13. an. — So glaube ich den Sinn der vorliegenden von Cotelier, Davis u. A. mißverstandenen Stelle richtig bestimmt zu haben.

12) Isai. 1, 13.

13) Barnabas stellt sich die Sache so vor: die 6000 Jahre endigen mit einem Sabbate; natürlich, wenn sie nach der Schöpfungsgeschichte mit dem ersten Wochentage beginnen, müssen sie mit dem letzten Wochentage endigen. Die letzte Woche des letzten Jahres der alten Welt, oder das sechste Jahrtausend schließt mit einem Sabbate, als dem letzten oder siebenten Wochentage. Das neue Jahrtausend des göttlichen Reiches beginnt darum mit dem nachfolgenden, also achten Tage, oder Sonntage. Das Jahrtausend der neuen Welt ist das siebente, aber der Tag, mit dem es beginnt, ist der achte.

den achten Tag, an welchem auch Jesus von den Todten auferstand, und nachdem er seinen Jüngern erschienen, in den Himmel auffuhr [14]).

---

14) Vorliegender Satz verdient in mehrfacher Beziehung genauere Aufmerksamkeit. Vor Allem wird in ihm die christliche Sonntagsfeier dem jüdischen Sabbat entgegengestellt, und im Zusammenhange mit dem Vorausgehenden behauptet: weil Gott selber durch den Propheten verkündet hat, der jüdische Sabbat sey ihm nicht angenehm, deßhalb feiern auch die Christen nicht den Sabbat, sondern den achten Tag (den Sonntag). Als der Brief geschrieben wurde, muß demnach die Sabbatsfeier bei den orthodoxen Christen, wenigstens der Mehrheit derselben, in Abgang gekommen seyn. Henke sagt zwar (l. c. p. 51.): Barnabas selbst spreche ein paar Zeilen weiter oben von τὰ νῦν σάββατα, und gebe damit zu erkennen, daß zu seiner Zeit unter den Judenchristen noch der Sabbat gefeiert worden sey. Dem ist aber nicht im Geringsten also, wie eine genauere und unbefangene Betrachtung der betreffenden Worte in ihrem Zusammenhange mit dem Vorausgehenden von selbst zeigt. Der wahre Sabbat, hatte Barnabas oben gesagt, tritt erst ein, wenn Christus zum Gerichte kommt und alle Bosheit tilget. Dieser Sabbat kann alsdann gefeiert werden, wie Gott es verlangt, mit reinem Herzen, denn das Böse ist verschwunden. Solcher Sabbat aber konnte im Judenthum gar nicht statt finden, weil es noch an der Heiligkeit des Herzens fehlte. Darum hat Gott schon durch Isaias den Juden verkündet: ihre Sabbate könne er nicht ausstehen. Daraus folgt ganz nothwendig, daß die Sabbate, wie sie bis jetzt unter den Juden gefeiert würden, Gott nicht genehm seyen; und diese unter den Juden zu seiner Zeit noch gefeierten Sabbate sind τὰ νῦν σάββατα. Daß auch die Christen noch selbe feierten, sagt er nicht im Geringsten. Ja, er würde sicher nicht so geringschätzend vom Sabbat gesprochen haben, wenn derselbe noch von einem großen Theile der orthodoxen Christen begangen worden wäre. Es bleibt darum trotz der Einrede des H. Henke sicher: damals, als unser Brief geschrieben ward, wurde unter den orthodoxen Christen der Sabbat nicht mehr gefeiert, wenigstens spricht unser Verfasser ganz so, als ob

der Sabbat gar nicht mehr bestünde. Dieß ist das Erste, was zu beachten ist, und worüber man zweifeln muß, ob es schon in den apostolischen Zeiten statt gehabt habe. Auffallend ist ferner die schon berührte geringschätzige Art und Weise, in der vom jüdischen Sabbat gesprochen wird. Der Satz, dem diese Note zugehört, sagt zwar selbst hierüber zunächst nichts direkt aus; aber er ist die Conclusion einer vorangegangenen Befehdung der jüdischen Sabbats. Diese schließt folgende Punkte in sich: a) der Sabbat, den Gott eingesetzt hat, ist nicht der jüdische, sondern es ist das glückliche Zeitalter nach der Wiederkunft Christi darunter verstanden; b) im Judenthume konnte überhaupt kein wahrer, Gott angenehmer Sabbat gefeiert werden, weil noch die Heiligkeit des Herzens fehlte, die dem eigenen Worte Gottes gemäß zur Sabbatsfeier nothwendig ist; c) Gott selber hat durch Isaias erklärt, er könne die jüdischen Sabbate nicht ausstehen, darum haben d) die Christen auch einen andern Tag zu ihrer Feier erwählt. So ungünstig urtheilt Barnabas vom Sabbate, und es wird zu erwägen seyn, ob bei dem apostolischen Barnabas solche Ansicht vom Sabbat vorausgesetzt und vermuthet werden könne, oder nicht.

Drittens ist zu beachten, daß als Grund der Sonntagsfeier die Auferstehung Christi am achten Tage angeführt wird. Solche bestimmte Angabe treffen wir sonst nirgends bei den apostolischen Vätern, geschweige bei den Aposteln selber. Nur Ausdrücke, wie κυριακὴ ἡμέρα (Apoc. 1, 10. und ähnlich Ign. ad Magn. c. 9.) ließen etwa solche Beziehung des Sonntags auf die Auferstehung des Herrn vermuthen, sind aber zu unbestimmt gefaßt, als daß man aus ihnen einen Grund für die Sonntagsfeier ableiten könnte. Der Erste, der hierüber außer Barnabas ganz deutlich spricht, ist Justinus. In seiner ersten Apologie (c. 67.) giebt er zwei Gründe an, warum die Christen den Sonntag feierten, erstens, weil dieß der erste unter den Schöpfungstagen gewesen sey, und zweitens, weil an diesem Tage Christus von den Todten auferstanden sey.

Das Vierte endlich, was unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Angabe: am achten Tage sey Christus in den Himmel aufgefahren. Barnabas verlegt hier auch die Himmelfahrt Christi auf einen Sonntag. Der vom Bollandisten (Acta S. S. d. XI. Jun. p. 459.) und von Nördam gemachte Versuch, die Worte des Barnabas anders zu deuten, ist gezwungen, und darum

mißlungen. Letzterer ſchlägt vor, man ſolle im griechiſchen Texte nach ἡμερῶν eine Interpunktion einlegen, und das folgende φανερωθεὶς in längſtvergangener Zeit überſetzen, ſo daß der Sinn herauskomme: „an einem Sonntage iſt Chriſtus auferſtanden; und nachdem er längere Zeit ſich wieder gezeigt hatte, fuhr er in den Himmel auf.“ Allein, wie ſchleppend und überflüſſig wären dann die letztern Worte? Barnabas will zeigen, warum die Chriſten den achten Tag feiern, und giebt zunächſt als Grund an, daß Chriſtus an dieſem Tage auferſtanden ſey. Und nachdem er dieß geſagt, ſoll er nach Nördam hinzufügen: „nach ſeiner Auferſtehung hat er ſich längere Zeit gezeigt und iſt in den Himmel aufgefahren.“ Dieſe Bemerkung wäre aber gar nicht ad rem, denn es liegt ja dem Barnabas nicht daran, ein Leben Jeſu zu ſchreiben, er will vielmehr jetzt nur zeigen, warum die Chriſten den achten Tag feiern. Und da bringt er dann als zweiten Grund auch den bei, „an ſolchem Tage ſey Chriſtus auch in Himmel gefahren.“ So müſſen die betreffenden Worte verſtanden werden, und in dieſen Zuſammenhang gehören ſie, wenn man dem Schriftſteller einige Logik zugeſtehen will. Aber mit dieſer Behauptung: Chriſtus ſey an einem Sonntage gen Himmel gefahren, verſtößt Barnabas gegen die heilige Schrift, welche Apoſtelgeſchichte 1, 3. angiebt, 40 Tage von ſeiner Auferſtehung an habe Chriſtus noch auf Erden gewandelt, was einen Donnerstag als Himmelfahrtstag vorausſetzt. Henke, der die Authentie unſeres Briefes aus allen Kräften zu vertheidigen ſucht, geſteht zwar offen zu (p. 71.) was wir oben behaupteten, daß nämlich Barnabas die Himmelfahrt Chriſti auf einen Sonntag anſetze. Aber er ſucht ſeinen Barnabas dadurch zu retten, daß er ihm der heiligen Schrift gegenüber Recht giebt, und die Vermuthung aufſtellt, die vierzig Tage, von welchen die Apoſtelgeſchichte ſpreche, ſeyen nur als unbeſtimmte Zeitangabe, als numerus rotundus zu faſſen. Hiefür giebt Henke keinen Grund an, und er hat offenbar keinen andern, als den, daß überhaupt bei den Juden 40 als heilige Zahl und damit als numerus rotundus für eine wenigſtens annähernd lange Zeit gebraucht worden ſey. Ohne ihm dieß beſtreiten zu wollen, glauben wir doch nicht, daß die alte Kirche die Himmelfahrt Chriſti auf einen Sonntag angeſetzt habe. Wir berufen uns nicht darauf, daß das Himmelfahrtsfeſt, ſeitdem es in der Kirche gebräuchlich wurde, an einem andern Wochentage begangen ward;

Kap. 16.

Auch der jüdiſche Tempel war nicht der rechte, von Gott gewollte; dieß iſt vielmehr der geiſtige Tempel in den Herzen der Chriſten. Des jüdiſchen Tempels Ende war ſchon vorausverkündet.

Auch über den Tempel will ich noch mit euch reden, wie die verirrten Unglücklichen auf das [1]) Gebäude gehofft haben, und nicht auf Gott ſelbſt, ihren Schöpfer; ſondern [auf es], als wäre es [wirklich] Gottes Behauſung. Denn faſt wie die Heiden haben ſie ihn im Tempel verehrt. Vernehmet aber, wie der Herr, den

---

aber das ſcheint uns von Bedeutung, daß diejenigen Väter, die vor den Zeiten lebten, wo man anfieng, das Himmelfahrsfeſt zu feiern, wie Juſtinus, wohl von der Auferſtehung Chriſti an einem Sonntage, nicht aber von ſeiner Himmelfahrt an dieſem Tage ſprechen. Hätte man zu Juſtins Zeiten, als er ſeine erſte Apologie ſchrieb, alſo um's Jahr 138 gewußt oder geglaubt, daß Chriſtus an einem Sonntage gen Himmel gefahren ſey; ſo würde er auch dieſen Umſtand unter den Gründen für die Sonntagsfeier aufgeführt haben.

1) Der heutige griech. Text hat ὁδόν, was offenbar ein Schreibfehler iſt. Die alte lateiniſche Verſion hat richtig in aedem; und es kann ſich nur noch fragen, welches griechiſche Wort urſprünglich ſtatt ὁδὸν geſtanden ſeyn möge. Die Wahl ſchwankt zwiſchen οἶκον, ναὸν, δόμον und dem von Mazochius vorgeſchlagenen οὐδὸν = Schwelle, per Synecdochen = Gebäude (S. Gall. Bibl. T. I. Prol. p. xxxvi.). Die beiden letzteren Conjecturen empfehlen ſich am meiſten. — Die den Juden hier von Barnabas zur Laſt gelegte Ueberſchätzung des Tempelgebäudes findet ſich auch bei den Ebioniten noch vor, wenigſtens verſichert von ihnen Irenäus: uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei (adv. haer. I, 26.). Der Ausdruck οἶκος θεοῦ ſcheint demnach bei den Ebioniten ein ſtehender techniſcher Terminus geweſen zu ſeyn, wodurch ſie ihre Verehrung gegen das irdiſche Jeruſalem und ſeinen Tempel ausdrückten.

Tempel abſchaffend, ſpricht: [2]) „wer hat den Himmel mit der Spanne gemeſſen, und die Erde mit der Handbreite? Habe ich's nicht gethan?“ [3]) „Der Herr ſpricht: der Himmel iſt mein Thron, und die Erde der Schemel meiner Füße; was für ein Haus [4]) wollt ihr mir bauen, oder welches ſoll die Stätte meiner Ruhe ſeyn?“ Wiſſet, daß die Hoffnung jener [der Juden] eitel iſt. Ueberdieß ſpricht er [der Herr] noch weiter: [5]) „ſiehe, die, welche dieſen Tempel zerſtört haben, werden ſelbſt ihn wieder aufbauen.“ Und ſo geſchieht es [6]). Durch ihr beſtändiges Kriegführen nämlich wurde der Tempel von den Feinden zerſtört; [7]) jetzt wird er, und zwar von den Dienern der Feinde ſelbſt, wieder aufgebaut werden [8]). Ferner ward geof-

2) Iſai. 40, 12.

3) Iſai. 66, 1.

4) Nach der beſſern, durch die LXX und die alte lat. Verſion geſtützten Lesart: οἰκοδομήσατε.

5) Iſai. 49, 17.

6) Nämlich geiſtiger Weiſe. Henke (p. 44.) will überſetzen: hoc certissime fiet, = es wird dieß ſicher geſchehen; Barnabas habe nämlich vorausgeſehen, daß die Römer und Griechen einſt die chriſtliche Religion annehmen würden. Warum Henke das Präſens zum Futurum machen möchte, iſt leicht einzuſehen, und wir werden wieder darauf zu ſprechen kommen, wenn wir von der Abfaſſungszeit unſeres Briefes handeln.

7) Die von Gallandius in den Prolegomenen (p. xxxiii.) und von Cotelier faktiſch in ſeiner Ueberſetzung empfohlene Interpunktion ſcheint mir unrichtig. Sie wollen nämlich das Colon erſt nach νῦν ſetzen, ſo daß der Sinn herauskommt: „eben erſt, oder vor Kurzem iſt der jüdiſche Tempel zerſtört worden.“ Damit unterſtützt dann Gallandius ſeine Vermuthung, der Brief ſey bald nach dem Jahre 70 geſchrieben worden. — Wer blos den Text im Auge hat, und ihn unbefangen betrachtet, ohne eine chronologiſche Beſtimmung aus ihm ableiten zu wollen, wird ſich ſchwerlich verſucht fühlen, das Colon erſt nach νῦν zu ſetzen, dieſes νῦν an das Ende eines Satzes zu ſtellen, und ſo der griechiſchen Redeweiſe und dem Wohllaute offenbar Gewalt anzuthun.

8) Vom geiſtigen Aufbau iſt jedenfalls die Rede, und dieſer Auf-

fenbart, daß die Stadt und der Tempel und das Volk Iſraels würden preisgegeben werden. Die Schrift ſagt nämlich: [9]) „in den letzten Zeiten wird es geſchehen, der Herr wird hingeben in's Verderben die Schafe der Weide, und ihre Hürde und ihren Thurm.“ Und es geſchah, wie der Herr geſagt hat. Laſſet uns nun unterſuchen, ob es [noch] einen Tempel Gottes giebt [10]). Es giebt einen, da, wo er ſelbſt einen bauen und gründen will. Es ſteht nämlich geſchrieben: [11]) „es wird geſchehen, nach Ablauf der Woche wird ein prächtiger Tempel Gottes auf den Namen des Herrn gegründet werden.“ Ich finde alſo, daß [noch] ein Tempel beſteht. Vernehmet nun, wie er auf den Namen des Herrn erbaut werden wird [12]). Ehe wir

---

bau wird als erſt beginnend bezeichnet. Das Chriſtenthum muß demnach unter den Heiden in Rom noch nicht die größten Fortſchritte gemacht haben. Aber das Futurum kann nicht ausdrücken, daß zu den Römern überhaupt ſpäter erſt das Chriſtenthum kommen werde, denn ſchon vor Jeruſalem's Zerſtörung gab es in Rom, und ſelbſt im kaiſerlichen Palaſte Bekenner des Evangeliums. Phil. 4, 22. — Einige haben hier, ſicher höchſt ungeſchickt, an die Wiedererbauung Jeruſalems durch Hadrian gedacht, und nicht beachtet, daß Barnabas von Wiedererbauung des Tempels ſpreche, was durch Hadrian nicht geſchah, und daß er weiter von einem geiſtigen Tempel und geiſtigen Jeruſalem, nicht von einem materiellen Wiederaufbau rede.

9) Die folgenden Worte finden ſich nirgends in der h. Schrift. Vielleicht hatte Barnabas Jer. 25., Iſai. 5. und andere Stellen vor Augen, und bildete hieraus frei und nur dem Sinne nach die nöthige Beweisſtelle.

10) D. i. ob es nach Zerſtörung des jüdiſchen Tempels keinen Tempel Gottes mehr giebt, oder doch noch einen andern.

11) Dan. 9, 24. 25. 27. Aggae. 2, 10. Ein ſehr freies, aus mehreren Bibelſtellen zuſammengeſetztes Citat.

12) Der ganze folgende Satz findet ſich wörtlich bei Clemens v. Aler. Strom. II, 20. p. 490. Aus der vorliegenden Stelle hat übrigens H. Schenkel (Stud. u. Krit. 1837. Hft. 3. S. 668.) ableiten wollen, der Verfaſſer dieſes K. 16 müſſe ein Heidenchriſt geweſen ſeyn, weil er ſchreibe: πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι

Gott glaubten, war die Wohnung unſeres Herzens dem Verderben unterworfen und ſchwach, wie ein in der That von Menſchenhänden erbauter Tempel, denn es war voll Götzendienſt, [13]) war ein Haus der Dämonen, weil wir thaten, was Gott zuwider iſt. Es wird aber [ein Tempel] auf den Namen des Herrn erbaut werden, [14]) damit, merket wohl, ein herrlicher Tempel Gottes gegründet werde. Vernehmet, wie dieß geſchieht! [15]) Dadurch, daß wir die Vergebung empfangen und auf den Namen des Herrn gehofft haben, ſind wir neu geworden, wieder von Neuem geſchaffen. Deßwegen wohnet Gott in Wahrheit bei uns, in unſerer Wohnung [16]). Wie ſo? Sein Wort des Glaubens, ſein Ruf der Verheißung, die Weisheit ſeiner Gebote, die Vorſchriften ſeiner Lehre, [ja] er ſelbſt iſt in uns, und redet in uns begeiſterte Worte, und wohnet in uns [17]). Er öffnete uns, den Sklaven

---

τῷ θεῷ. Allein es iſt wohl zu beachten, daß Barnabas nicht ſagt: „ehe wir an einen Gott glaubten," ſondern: „ehe wir chriſtgläubig wurden." Der Sinn des Satzes iſt offenbar: „bevor wir Chriſten wurden, glichen wir dem gebrechlichen jüdiſchen Tempel, jetzt dem unvergänglichen geiſtigen Tempel;" und gemeint iſt die Zeit, wo der Schreiber des Briefs und ſeine Adreſſaten noch ungläubige Juden waren. S. meine Abhandlung über die Integrität des Briefes Barnabä. Tüb. Quart. Schr. 1839. Hft. 1. S. 103. Ich füge jetzt noch bei: auch daraus, daß es heißt: „unſer Herz war ein Haus der Dämonen ꝛc." folgt nicht, daß der Verfaſſer ein Heidenchriſt geweſen ſey; denn auch das jüdiſche Herz konnte als eine Stätte der Dämonen und des Götzendienſtes gelten, weil darin gottloſe und ungerechte Entſchließungen und Begierden beherbergt wurden.

13) Der heutige griechiſche Text hat an dieſer Stelle die überflüſſigen Worte οἶκος εἰδωλολατρείας, welche weder Clemens v. Alex. noch der alte lat. Interpret geleſen hat.

14) Dieſe Stelle citirt Clemens v. Alex. l. c.

15) Auch dieß citirt Clemens v. Alex. l. c.

16) D. h. wir ſind ſeine Wohnung, ſein neuer, geiſtiger Tempel.

17) Alles dieß ſoll zeigen, daß wir Gottes Tempel geworden ſind. Er iſt's, der in und durch uns ſpricht; er iſt's, deſſen Ge-

des Todes, die Thüren des Tempels, d. i. den Mund [zum Preiſe Gottes], gab uns Sinnesänderung und führte uns [ſo] in den unvergänglichen Tempel ein [18]). Wer daher ſelig werden will, der ſieht nicht auf den Menſchen [19]), ſondern auf den, der im Menſchen wohnt und durch ihn ſpricht; und wundert ſich, daß er nie, weder aus dem Munde des Sprechenden ſolche Reden vernommen, noch ſelbſt je ſolche zu hören ſich geſehnt habe. Dieß iſt der geiſtige, dem Herrn erbaute Tempel.

Kap. 17.

Schluß des erſten Theiles.

Ich hoffe nun, ſo viel und ſo einfach als möglich euch Aufſchluß gegeben zu haben, gemäß meinem Wunſche, [der darin beſteht] nichts übergangen zu haben, was euch zum Heile dient, und um was es ſich eben handelt [1]). Wenn ich aber von dem Zukünftigen euch ſchreiben würde; ſo würdet ihr es nicht verſtehen, weil es noch im Dunkeln liegt. So viel hierüber.

---

bote u. d. gl. wir in unſeren Herzen tragen, der in uns wohnt, und deſſen Wort wir wieder verkünden.

18) D. h. machte uns ſelbſt zu ſolch' einem unvergänglichen Tempel.

19) D. h. desjenigen Menſchen, der ihm das Evangelium und damit die Seligkeit anbietet, als Prediger Chriſti.

1) Die ἐνεστῶτα ſind die Fragen der Zeit, die Lebensfragen der Gegenwart; für damals: ob das Judenthum noch im Chriſtenthume feſtzuhalten ſey, oder nicht. — Die alte lateiniſche Verſion hatte in ihrem Texte eine andere Wortſtellung, als ſich im heutigen findet, darum zog ſie ἐνεστώτων in den folgenden Satz, und lautet dann alſo: Si enim de instantibus ac futuris scribam vobis etc. Ihre Leſeart giebt aber einen unrichtigen Sinn, denn Barnabas hat ja in der That über das geſprochen, um was es ſich zu ſeiner Zeit handelte.

Kap. 18.

Anfang des zweiten Theiles. Die beiden Wege.

Laſſet uns nun auch zu einer zweiten Art von Erkenntniß und Unterweiſung übergehen [1]). Es giebt nämlich zwei Wege der Lehre und der Kraft, den des Lichts und den der Finſterniß [2]). Es iſt aber ein großer Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Wegen. Ueber den einen ſind nämlich die Engel Gottes geſetzt zum Voranleuchten, über den andern die Engel des Satan. Jener [Gott] iſt der Herr von Ewigkeit zu Ewigkeit, dieſer aber der Fürſt der Zeit der Ungerechtigkeit.

Kap. 19.

Der Weg des Lichts.

Der Weg des Lichtes nun iſt folgender. Wenn Jemand [auf dieſem guten Wege] an ſeinen beſtimmten Platz hingelangen will; [1]) ſo muß er dieß durch ſeine Werke erſtreben. Die uns verliehene Kenntniß über das Wandeln auf dieſem Wege iſt folgende. Liebe den, der dich geſchaffen hat, preiſe den, der dich aus dem Tode erlöſet hat, ſey von Herzen einfältig und reich am Geiſte. [2]) Verbinde dich nicht mit denen, die auf dem Wege

---

1) D. h. laſſet uns von der bisherigen Nachweiſung, daß das Chriſtenthum nicht mehr an den Moſaismus gebunden ſey, zu einer andern übergehen, die im chriſtlichen Leben zu zeigende Heiligkeit betreffend.

2) Sinn: es giebt eine rechte und eine verkehrte Lehre. Ebenſo giebt es zwei Arten von Kräften, gute und ſchlimme Kräfte, Engel und Dämonen, welche den beiden Lebenswegen vorſtehen.

1) Mit σπεύσει beginnt der Nachſatz, während der Vorderſatz kein verbum finitum hat, deſſen Stelle wie Kap. 6. Not. 26. das Particip vertritt.

2) Von Herzen einfältig = arm am Geiſte. Matth. 5, 3. Reich am Geiſte aber iſt = Fülle habend an geiſtigen Reichthümern, Gotteserkenntniß, Gottesverähnlichung u. d. gl.

des Todes wandeln. Haſſe jede Gott mißfällige Handlung, haſſe alle Heuchelei. Verſäume die Gebote des Herrn nicht. Erhöhe dich nicht ſelbſt, ſondern ſey demüthig. Maße dir nicht ſelber Ruhm an, faſſe keinen böſen Anſchlag wider deinen Nächſten. Verſtatte deiner Seele keinen Uebermuth. Sey kein Hurer, kein Ehebrecher, kein Knabenſchänder. Nicht unter theilweiſer Unreinigkeit ſoll das Wort Gottes von dir ausgehen [3]). Nimm keine Rückſicht auf die Perſon, wenn du Jemanden wegen Uebertretungen zu beſtrafen haſt. Sey ſanftmüthig, ſey ruhig. [4]) Zittre über die Worte, die du vernommen haſt. Sei bei deinem Bruder des Böſen nicht eingedenk. [5]) Zweifle nicht, ob [das von Gott Verkündete] in Erfüllung gehen wird, oder nicht. Gebrauche den Namen Gottes nicht zu Eitelm. Liebe deinen Nächſten mehr als dich ſelbſt. Tödte kein Kind durch [6]) Abtreibung, und vertilge es auch nicht nach der Geburt. Entziehe deine Hand nicht deinem Sohne, noch deiner Tochter, ſondern unterweiſe ſie von Jugend

---

3) Den Sinn dieſes Satzes hat Davis richtig gedeutet. Barnabas ſpricht von ſolchen, die zwar das Wort Gottes richtig verkünden, und der Wahrheit anhängen, aber in ihrem Leben noch nicht alle Unſittlichkeit ausgetilgt haben.

4) Iſai. 66, 2. Barnabas will wohl daſſelbe ſagen, was Paulus an die Philipper 2, 12. ſchreibt: „ſo wirket mit Zittern und Furcht eure Seligkeit.“

5) Die älteſten Väter kämpfen gegen jeden Mangel an Gottvertrauen, und an zuverſichtlichem Glauben, der ſich im Zweifeln offenbart, ob das von Gott Verkündete auch in Erfüllung gehe. So Clemens von Rom I. Cor. I. 11. u. 23. II. Brief 11. Hier bei Barnabas ſind wohl die Zweifel über die Wiederkunft Chriſti, über das Gericht und die Vergeltung gemeint. So verſtand ſchon Menardus dieſe Stelle.

6) φθορὰ = Zerſtörung, häufig von Abtreibung der Leibesbesfrucht gebraucht. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen nahmen (lib. VII. c. 3.) dieſe Stelle von Barnabas auf, wie ſie überhaupt bei Buch 7. den zweiten Theil unſeres Briefs vor Augen gehabt, und ſehr Vieles davon ausgeſchrieben haben.

auf in der Furcht des Herrn. Sey nicht lüstern nach dem Gut deines Nächsten und werde nicht habsüchtig. Hänge dich nicht mit deinem Herzen an die Hochmüthigen, vielmehr sollst du mit den Gerechten und Demüthigen aufgeschrieben werden [7]). Die dir zustoßenden Unfälle nimm als gut auf. Sey nicht doppelsinnig und auch nicht doppelzüngig, denn die Doppelzüngigkeit ist eine Schlinge des Todes [8]). Unterwirf dich dem Herrn, den [andern] Herrn als Stellvertretern Gottes in Bescheidenheit und Furcht [9]). Sey nicht bitter in deinen Befehlen gegen deine Magd, oder deinen Knecht, denn sie hoffen auf denselben [Gott]; damit du es niemals an Furcht vor Gott, der über euch beiden ist, fehlen lassest; denn er ist gekommen, nicht um nach dem Ansehen der Person zu berufen [10]), sondern darnach, welche der Geist [hiefür] bestimmt hat [11]). Theile deinem Nächsten von Allem mit, nenne nichts dein Eigenthum; denn wenn ihr unvergängliche Dinge mit einander theilet, wie viel mehr [sollt ihr es] bei vergänglichen [thun]? Sey mit deiner Zunge nicht voreilig, denn der Mund ist eine Schlinge des Todes. [12]) Soviel du kannst, sollst du rein seyn an der Seele. [13]) Strecke deine Hand nicht aus, um zu nehmen, und ziehe sie nicht zurück, wenn du geben sollst. Jeden, der dir das Wort des Herrn verkündet, liebe wie deinen Augapfel. Erinnere dich des Gerichts-

---

7) D. h. in eine Classe mit ihnen gehören.

8) D. h. in ihr werden wir zu unserem ewigen Verderben gefangen.

9) Vgl. Ephes. 6, 5.

10) Vgl. Ephes. 6, 9.

11) Vgl. Röm. 8, 29. 30.

12) Nach der von Davis vorgeschlagenen Lesart: περὶ τὴν ψυχήν σου κ. τ. λ. Der heutige Text bedarf offenbar einer Emendation, und die von Davis empfohlene ist die leichteste und kürzeste; daher folgte ich ihr.

13) Sirach 4, 31. (v. 36. nach der Vulg.)

tags bei Tag und bei Nacht [14]). Suche täglich das Angesicht der Heiligen und durchforsche ihre Rede [15]); gehe auch umher, um [andere] zu ermahnen, und überlege, wie du durch dein Wort eine Seele retten kannst [16]). Arbeite auch mit deinen Händen zur Befreiung von deinen Sünden [17]). Sey nicht bedenklich beim Geben, und murre nicht, wenn du giebst. [18]) Gieb Jedem, der dich bittet. Du wirst [dann] erkennen, wer der gute Vergelter des Lohnes sey. Bewahre, was du empfangen hast, und thue weder dazu noch davon. Den Ruchlosen hasse bis an's Ende Richte gerecht. Stifte nicht Trennung, wohl aber Frieden durch Vereinigung der Streitenden. [19]) Bekenne deine Sünden.

14) Auch diese Stelle findet sich, wie so viele andere unseres Kapitels in den apostolischen Constitutionen (VII, 9.). Dort heißt es aber: μνησθήσῃ δὲ αὐτοῦ ἡμέρας καὶ νυκτός = „erinnere dich seiner (deines Religionslehrers) bei Tag und bei Nacht." Dieß scheint mir auch der ursprüngliche Text unseres Barnabas gewesen zu seyn, der von einem unverständigen Leser oder Abschreiber corrumpirt wurde. Dahin weiset noch heute das stehengebliebene αὐτὸν, das nach der gegenwärtigen Lesart völlig überflüßig ist.

15) D. h. besuche die Frommen und suche aus ihren Reden Nutzen zu ziehen, durchdenke dieselben.

16) Wie du dich durch das Wort der Heiligen erbauest; so suche andererseits auch durch dein Wort Andere zu erbauen.

17) Zwei Erklärungsarten dieser Stelle sind möglich. Entweder will hier Barnabas die Handarbeit als ein vorzügliches Tugendmittel empfehlen; oder er meint unter jenen Worten: „benütze deine Hände zum Almosengeben, damit dir deine Sünden verziehen werden." Allerdings wäre sehr auffallend, wenn Barnabas diese Ermahnung in so sonderbare Worte gekleidet hätte; aber gewiß ist, daß die apostolischen Constitutionen unsere Stelle in diesem Sinne auffassen, wenn sie sagen: ἐὰν ἔχεις, διὰ τῶν χειρῶν σου δὸς, ἵνα ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου = wenn du etwas hast, so sollen deine Hände es geben, damit du dir Sündenvergebung erwirkest (VII, 13.).

18) Matth. 5, 42. Luk. 6, 30.

19) Sirach 4, 26. (4, 31. nach der Vulg.)

Gehe nie mit einem böſen Gewiſſen zu deinem Gebete. — Dieß iſt der Weg des Lichts [20]).

Kap. 20.

Der Weg der Finſterniß.

[1]) Der Weg der Finſterniß aber iſt krumm und voll Fluchs; denn er iſt der Weg des ewigen mit Strafe verbundenen Todes. Auf ihm findet ſich das, was ihre [der Menſchen] Seele in's Verderben ſtürzt, Abgötterei, Frechheit, Stolz auf Macht, Heuchelei, Doppelherzigkeit, Ehebruch, Mord, Raub, Hochmuth, Uebertretung, Betrug, Bosheit, Rechthaberei, Giftmiſcherei, Magie, Habſucht und Mangel an Gottesfurcht. [[2]) Hier wandeln] die Verfolger der Guten, die Haſſer der Wahrheit, die Freunde [[3]) der Lüge], die, ſo den Lohn der Gerechtigkeit nicht kennen, ſich nicht an's Gute halten, nicht durch gerechtes Gericht für Wittwen und Waiſen ſorgen, die zur Ruchloſigkeit, nicht zur Gottesfurcht wachſam ſind; von denen Sanftmuth und Geduld ganz ferne ſind, die das Eitle lieben, [ſtets] Belohnungen nachjagen, des Armen ſich nicht erbarmen, für den Leidenden keiner Mühe ſich unterziehen wollen, die flink ſind in übeln Nachreden, die ihren Schöpfer nicht kennen, die Kinder morden, [durch Abtreibung der Leibesfrucht] die Geſchöpfe Gottes zerſtören, vom Dürftigen ſich wegwenden,

---

20) D. h. wenn du auf dem Wege des Lichts wandeln willſt, ſo mußt du dieſe Gebote beobachten. Es ſind dieß Vorſchriften für den Weg des Lichts; und unſere Kenntniß über Art und Weiſe, auf dieſem Wege zu wandeln, beſteht darin, daß uns dieſe Vorſchriften und Gebote bekannt ſind.

1) Dieſes Kapitel diente ſichtlich dem K. 18. Buch 7. der apoſtoliſchen Conſtitutionen zur Vorlage.

2) Es iſt im griechiſchen Text Ἐν ᾗ εἰσι aus dem vorangehenden Satze herabzubeziehen.

3) Im griechiſchen Text fehlt ψεύδος, was aus den apoſtoliſchen Conſtitutionen l. c. zu ergänzen iſt.

den Bedrängten unterdrücken, für die Reichen Fürsprecher sind, für die Armen ungerechte Richter, in Allem [aber] Sünder.

Kap. 21.

Schlußermahnung.

Es geziemt sich nun, alle die Gebote des Herrn, die oben verzeichnet wurden [1]), kennen zu lernen und darnach zu wandeln. Denn, wer sie vollzieht, wird verherrlicht werden im göttlichen Reiche; wer aber das Andere [2]) wählt, wird sammt seinen Werken zu Grunde gehen. Dazu giebt es eine Auferstehung, dazu eine Vergeltung. Euch Vornehme, wenn ihr einen Rath meiner guten Gesinnung annehmen wollt, bitte ich: ihr habt Leute um euch, denen ihr wohlgethan habt, verlasset sie nicht [3]). Denn nahe ist der Tag, an welchem alle Dinge zugleich mit dem [4]) Bösen untergehen werden. [5]) Nahe ist der Herr und sein Lohn. Wie-

---

1) D. h. die im K. 19. verzeichneten zahlreichen Vorschriften über über die Art und Weise, auf dem Wege des Lichts zu wandeln.

2) Nämlich die K. 20. beschriebene Lebensweise, oder den Weg der Finsterniß.

3) Diese Worte sind eine Aufforderung, diejenigen nicht wieder ihrem Elende zu überlassen, denen wir einmal hilfreiche Hand geleistet haben; wir sollen nicht glauben, mit einmaliger Unterstützung volle Genüge gethan zu haben. — Ein anderer Sinn würde sich herausstellen, wenn statt des Aorist das Futur εὐεργάσασθε stünde = ihr habt Leute um euch, denen ihr wohlthun sollt.

4) Man könnte vermuthen, es werde hier eine Art Apokatastase gelehrt, aber es ist wohl unter τῷ πονηρῷ nicht das böse Princip und die Hölle, sondern die Bosheit auf Erden gemeint. Zu solcher Deutung berechtigt uns K. 20, in dessen Anfang vom ewigen mit Strafe verbundenen Tode, der auf die Sünder warte, die Rede ist; so wie K. 21. selbst, welches von der Vergeltung spricht.

5) Philip. 4, 5. Isai. 40, 10. Apokal. 22, 12.

denn und abermals bitte ich euch: seyd für euch selbst gute Gesetzgeber, bleibet euch selbst getreue Rathgeber, entfernet von euch alle Heuchelei. [6]) Gott aber, der Herrscher der ganzen Welt, gebe euch Weisheit, Erkenntniß, Verstand, Einsicht in seine Gebote mit Ausdauer [7]). Lasset euch von Gott belehren, forschend, was der Herr von euch verlange; und thut dieß auch, damit ihr am Tage des Gerichtes gerettet werdet. Und wenn bei euch eine Erinnerung des [empfangenen] Guten statt hat [8]); so erinnert euch meiner, und überleget diese [9]) Ermahnungen], damit [meine] [10]) Sehnsucht und Wachsamkeit zu was Gutem [für euch] führe. Ich bitte euch, und verlange es an Dankes statt: da ihr noch in diesem schönen Gefäße [11]) seyd; so seyd in keinem dieser

---

6) Diese Stelle citirt Clem. Alex. Strom. l. II. c. 18. p. 472.

7) Clemens von Alex. liest ὑπομονὴν statt ἐν ὑπομονῇ. Letztere Lesart giebt aber einen kräftigeren Sinn, nämlich: alle diese Vorzüge soll euch Gott ausdauernd, anhaltend verleihen; ὑπομονὴ ist hier = Beharrlichkeit, nicht = Geduld.

8) Am Ende des ersten Kapitels sagte Barnabas: er wolle seinen Lesern einiges Wenige vorlegen, wodurch sie in Vielem freudiger werden sollten. Dieß hat er jetzt in seinem Schreiben gethan, hat damit seinen geistigen Söhnen eine Wohlthat erwiesen, und konnte nun sagen: „wenn ihr überhaupt empfangener Wohlthaten gedenket, so gedenket auch meiner."

9) Der griechische Text hat ταῦτα, worunter offenbar die verschiedenen von Barnabas ertheilten Ermahnungen, sowohl im ersten als zweiten Theile des Briefes zu verstehen sind.

10) D. i. meine Sehnsucht, euch zu nützen, von der K. 1. die Rede war, und meine Wachsamkeit über euch, damit ihr frei bleibet vom Judaisiren und von den Operibus malae viae. Uebrigens könnte ἀγρυπνία auch allgemeiner bedeuten: mein Eifer für euch, der mich bei Tag und Nacht erfüllt.

11) D. h. im Körper, wie K. 7. Not. 3. Sinn: da ihr noch in diesem Leben seyd.

Dinge [12]) saumselig, sondern suchet sie ohne Unterlaß, und erfüllet jedes Gebot. Denn diese Dinge verdienen es [daß man sie beobachte]. Deßhalb habe ich mich um so mehr, so viel in meinen Kräften stand, bemüht zu schreiben, um euch zu erfreuen. Lebet wohl, ihr Kinder der Liebe und des Friedens. Der Herr der Herrlichkeit und aller Gnade sey mit eurem Geiste! Amen.

---

12) D. h. in keinem dieser zur Gottseligkeit gehörigen und von mir aufgezeichneten Punkte.

Zweite Abtheilung.

Kritiſche Unterſuchung des Briefes Barnabä.

Erſtes Kapitel.

Leſer, Zweck und Abfaſſungszeit des Briefes.

Die heiligen Schriftſteller der erſten chriſtlichen Kirche beobachteten faſt durchgängig die ſonſt zu ihrer Zeit gewöhnliche Sitte, ſchon in der Aufſchrift oder im Eingange eines Briefes diejenigen zu nennen und genauer zu bezeichnen, für welche das Schreiben beſtimmt war. Unter den 21 im neuteſtamentlichen Canon enthaltenen Briefen machen nur der an die Hebräer und der erſte Johannis hievon eine Ausnahme.

Jener Sitte folgten auch die apoſtoliſchen Väter Clemens, Ignatius, Polykarpus und der Verfaſſer des Briefs an Diognet. Nicht ſo Barnabas. Er bedient ſich in dem nur mehr lateiniſch erhaltenen Eingange ſeines Briefes blos der ganz allgemeinen Grußformel: Avete filii et filiae, und läßt es damit unbeſtimmt, wem unter allen Chriſten er ſein Schreiben zugedacht habe. So entbehren wir denn im vorliegenden Falle des ſonſt gewöhnlichen erſten Mittels, die urſprünglichen Leſer kennen zu lernen.

Es giebt uns über dieſelben aber auch der weitere Verlauf des Briefes nicht die erwünſchte genauere Auskunft. In allen 21 Kapitel findet ſich nämlich nicht eine einzige ſichere Andeutung, aus der wir die Heimath, den Wohnort oder das Vaterland der Adreſſaten erſchließen könnten. Daß der Brief

nicht für eine, ſondern für viele Perſonen beſtimmt war, ſieht man aus der Grußformel des Eingangs. Ob aber dieſe filii et filiae in einer Gemeinde lebten, oder in vielen, in einem Lande wohnten, oder in mehreren; darüber können wir nicht mit Gewißheit entſcheiden. Im gleichen Falle ſcheint ſchon der Erſte geweſen zu ſeyn, der des Briefes Barnabä gedenkt, nämlich Clemens von Alexandrien. So oft er auch dieſes Schreibens erwähnt, und ſo viel er auch davon in ſeine Werke aufnimmt; ſtets enthält er ſich doch ſelbſt der leiſeſten Angabe über die urſprünglichen Leſer deſſelben. Sein Schüler Origenes dagegen charakteriſirt den Brief Barnabä als eine ἐπιστολὴ καθολικὴ [1]) oder als einen allgemeinen Lehrbrief, der nicht an eine einzelne beſtimmte Perſon oder Gemeinde gerichtet iſt. Was den Origenes zu dieſer Angabe berechtigte, iſt ſchwerlich eine von außen ihm zugekommene Nachricht geweſen; vielmehr glauben wir uns nicht im Geringſten zu irren, wenn wir annehmen, Origenes habe nur aus dem allgemeinen Inhalt des Briefes und dem Mangel näherer Beſtimmungen in demſelben jene ſeine Aeußerung abgeleitet. Er fand in dem Briefe ſelbſt nichts vor, was ihn auf eine beſtimmte Gegend, oder ein einzelnes Land als Wohnort der erſten Leſer hingewieſen hätte, er konnte keine ſpezielle Beziehung in demſelben entdecken, und glaubte ſich dadurch zur Vermuthung berechtigt, der Brief Barnabä möge ein allgemeines Sendſchreiben geweſen ſeyn.

Doch wir können dem gelehrten Alexandriner nicht gänzlich beiſtimmen. Das erſte Kapitel des Briefes nämlich weiſt uns auf einen engeren Leſerkreis hin, auf Leſer, mit denen der Verfaſſer genauer bekannt war, zu denen er in näheren Beziehungen ſtand, und unter denen er ſchon vordem als Prediger oder Miſſionär gewirkt haben muß. Der Verfaſſer weiß ja, daß ſich i

1) Lib. I. contr. Celsum. n. 63. T. I. p. 378. ed. B. B.

seinen Lesern ein Reichthum an großen und edeln Eigenschaften findet [2]; er ist überzeugt, daß ihm, seitdem er ihnen predigte, viel Glück zu Theil geworden ist auf dem Wege der göttlichen Gnade [3]; und es ist ihm gleichsam zur Gewohnheit geworden, ihnen von dem mitzutheilen, was er empfangen hat [4]. Eine Hinweisung auf einen engeren Leserkreis entdecke ich weiter auch am Ende des neunten Kapitels, wo Barnabas sagt: eine so ächte Lehre, wie er sie eben vorgetragen habe, habe er sonst noch Niemanden entdeckt; er wisse aber, daß seine Adressaten deren würdig seyen. — Solche Aeußerungen stehen sichtlich der obengenannten Ansicht des Origenes entgegen, und begründen in uns die Vermuthung, Barnabas habe allerdings bestimmte ihm wohlbekannte Leser vor Augen gehabt, und an sie sein Schreiben gerichtet, solche, unter denen er schon ehedem das Evangelium geprediget hatte.

Nun wissen wir aus der Lebensgeschichte des h. Barnabas, daß derselbe den verbürgten Nachrichten zu Folge, in Jerusalem, zu Antiochien in Syrien, sofort mit Paulus in Kleinasien, später getrennt von diesem auf Cypern das Evangelium verkündiget habe [5]; und es läge uns nun die Vermuthung nahe, es möge dieser Brief für Christen Syriens, oder Kleinasiens, oder Cyperns bestimmt gewesen seyn. Diese Combination fällt aber alsbald wieder in sich selber zusammen, wenn wir bedenken, wie wenig es ausgemacht sey, daß unser fraglicher Brief dem apostolischen Barnabas angehöre. Ist er nicht der Verfasser, ja ist der wahre Verfasser uns unbekannt; wo können wir dann jene suchen, die dieser schon mündlich und jetzt schriftlich belehrte? Das einzig Sichere, was wir in dieser Beziehung aussagen können, ist, daß die ursprünglichen Leser unseres Briefes Judenchristen gewesen

2) S. oben S. 48.
3) S. oben S. 49.
4) A. a. O.
5) S. oben S. 15. 16. 19 — 23.

seyn müssen. Zu solcher Behauptung berechtiget uns vor Allem das im ganzen ersten Theile des Briefes abgehandelte Thema. Der Brief will zeigen, daß das Judenthum abgeschafft und mit Christus eine neue Heilsanstalt eingetreten sey, auf welche hinzuweisen schon von Anfang an die Bestimmung des Judenthums war [6]). Hievon seine Leser zu überzeugen, und dieß ihnen recht kräftig an's Herz zu legen, war die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat [7]). Er verhehlt dabei gar nicht, daß er für manche seiner Leser besorgt sey [8]), und daß er befürchte, sie möchten sich vom judaistischen Sauerteige nicht fernhalten, der auch die Christen noch unter das Joch des mosaischen Gesetzes zu beugen bemüht war. Solche Befürchtung konnte aber doch nur bei den Judenchristen statt haben, und nur ihnen gegenüber war es nothwendig, mit besonderem Eifer und Nachdrucke darzuthun, daß der alte Bund aufgehört habe, und ein neuer an seine Stelle getreten sey. Für Judenchristen also war vor Allem das Thema unseres Briefs berechnet, für sie mußte dargethan werden, daß die alttestamentlichen Opfer abgeschafft und die jüdischen Fasten Gott nicht genehm seyen [9]). Für sie war es von Bedeutung zu vernehmen, daß die Juden alle Ansprüche auf den göttlichen Bund verloren hätten, und die Erbschaft des Bundes auf die Christen übergegangen sey [10]). Judenchristen gegenüber war es nothwendig, nachzuweisen, daß der jüdische Sabbat abgeschafft und ein neuer an seine Stelle getreten sey, so wie, daß der alte irdische Tempel einem neuen geistigen habe Platz machen müssen [11]).

---

6) S. oben S. 56. Not. 1.

7) S. oben S. 52. am Ende des K. 2. des Briefes.

8) S. oben S. 54. am Ende des 3. und Anfang des 4. Kap. des Briefes; auch Not. 2. Ferner S. 55. Mitte, S. 56 unten, und S. 57 oben.

9) S. oben S. 50. 52. K. 2. u. 3.

10) S. 55. 56. K. 4. S. 103. K. 13. und S. 105. K. 14.

11) S. 108. 114. K. 15 u. 16.

Wie das Thema unſeres Briefes, ſo paßt auch die ganze Art der Beweisführung in demſelben nur für Judenchriſten. Nur ihnen waren ſolche Deduktionen gewichtig, wie ſie unſer Brief faſt auf jeder Seite aufweist, und wie ſie unter den jüdiſchen Rabbinen um die Zeit Chriſti und nachher ſehr gebräuchlich waren. Alle die typiſchen Deutungen und Auslegungen des A. T., wovon unſer Brief voll iſt, konnten nur für Juden und Judenchriſten Gewicht und Beweiskraft enthalten. Wenn z. B. K. 13. daraus, daß unter den Söhnen Iſaak's der jüngere, Jakob, dem älteren Eſau vorgezogen wurde, erwieſen werden will, daß das jüngere Volk, die Chriſten, von Gott den Vorzug über das ältere Volk der Juden erhalten habe; ſo iſt dieß ſichtlich eine nur auf Judenchriſten berechnete Argumentation. Ebenſo verhält es ſich damit, daß in demſelben Kapitel die Segnung des jüngern Ephraim vor ſeinem älteren Bruder Manaſſe als Beweis des Vorzugs der Chriſten vor den Juden gebraucht wird. Aehnliche Beiſpiele liefert faſt jedes Kapitel. Aus der Zerſchlagung der Bundestafeln durch Moſes z. B. wird K. 4. und K. 14. die Aufhebung des alten Bundes erwieſen, u. ſ. f. lauter Beweisarten, die nur in den Augen von Judenchriſten als gültig und ſchlagend erſcheinen konnten.

Nur in einer Stelle unſers Briefes glaubte D. Schenkel [12]) heidenchriſtliche Leſer und einen heidenchriſtlichen Verfaſſer erblicken zu müſſen, und es iſt dieß eine von jenen Stellen, die der genannte Gelehrte für interpolirt hält. Die Mitte des K. 16. unſeres Briefes hat nämlich folgende Worte: πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ, und dieß deute an, daß der Verfaſſer und ſeine Leſer früher Heiden geweſen ſeyen. Aber dieſe Worte bedeuten nicht: „bevor wir den Polytheismus verließen und an ei-

12) In ſeiner Abhandlung über den Brief des Barnabas, in den Studien u. Krit. 1837. Hft. 3. S. 668. Not. b.

nen Gott glaubten"; vielmehr haben sie den Sinn: „bevor wir den göttlichen Verheißungen und Vorausverkündigungen glaubten, war die Wohnung unseres Herzens, wie es weiter heißt, dem Verderben unterworfen und schwach, wie ein wirklich mit Händen erbauter Tempel." Diese Worte sind offenbar mit Rücksicht auf den jüdischen Tempel gesprochen, von welchem und seiner Ueberschätzung und Vernichtung im ganzen Kapitel die Rede ist. Der Verfasser will sagen: bevor wir Christen wurden, glichen wir dem gebrechlichen jüdischen Tempel, jetzt aber gleichen wir dem unvergänglichen geistigen Tempel, der in den gläubigen Herzen erbaut ist. Man sieht nun leicht, der Schreiber des Briefes spricht von der Zeit, wo er und seine Leser noch ungläubige Juden waren. Somit erscheinen auch hier die Letztern als Judenchristen [13]).

In diesem Resultate kann uns nun Lardner nicht mehr irre machen, wenn er behauptet, der Brief sey nicht an Juden, sondern an Heiden, d. h. Heidenchristen geschrieben [14]). Da der gelehrte Mann hiefür gar keinen Grund angiebt, wir auch nicht wüßten, wo ein solcher aufzutreiben wäre, für das Gegentheil aber so viel spricht; so müssen wir seine Behauptung als einen verunglückten Einfall bei Seite stellen.

Näheres will Hr. Schenkel über die ursprünglichen Leser des Briefes Barnabä wissen [15]). Es ergebe sich, behauptet er, mit vieler Wahrscheinlichkeit, daß der Brief in seiner ächten kürzern Gestalt an alexandrinische Judenchristen geschrieben worden sey. Doch seine Gründe hiefür sind sichtlich zu schwach, und kraftlose Stützen. Die Leser, sagt er, werden als durch geistige Bildung

13) Vgl. meine Abhandlung über die Integrität des Briefes Barnabä in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1839. Hft. 1. S. 103.

14) Glaubwürdigkeit der evangel. Gesch. übers. v. Bruhn. Th. 2. B. 1. S. 5.

15) In seiner obenangeführten Abhandlung S. 678 ff.

sich auszeichnend geschildert; darum sey an alexandrinische Judenchristen mit hellenistischer Bildung zu denken. Allein angenommen auch, die Prämisse sey richtig; so kann doch Niemand behaupten, daß in aller Welt nur die alexandrinischen Judenchristen gebildet gewesen seyen. Wir wollen zugeben, die Leser mögen Hellenisten gewesen seyn, denn für sie nur konnte der Midrasch K. 9, die 318 Männer und ihre Beziehung auf die Kreuzigung Christi betreffend, einigen Werth haben [16]). Aber sind sie darum nothwendig Alexandriner, und können sie nicht auch Kleinasiaten gewesen seyn? Weiter macht es Schenkel wahrscheinlich, daß unser Brief nicht für Palästinenser bestimmt gewesen seyn könne. Wir können dieß zugeben, ohne die weitere Vermuthung in Betreff alexandrinischer Leser zu theilen. Endlich will Schenkel in K. 4. unseres Briefes eine Hinweisung auf therapeutische Leser gefunden haben. Es wird dort ein Hang zur Absonderung und zum geistigen Hochmuthe gerügt [17]). Beides habe unter den Therapeuten statt gefunden, von therapeutischen Elementen aber sey auch die Christengemeinde von Alexandrien nicht frei gewesen. Allein sicher hat sich Sektirerei und Hochmuth auch anderwärts und in anderen Gegenden unter den alten Christen geltend zu machen versucht, und niemals ist ein Land allein von diesem doppelten Gifte heimgesucht worden. Was sollen wir aber dazu sagen, wenn Schenkel (S. 633) den gegen die therapeutische Richtung geschriebenen Brief von einem Therapeuten interpolirt werden läßt? Soll dieser etwa die Waffen gegen sich selbst und seine Freunde verstärkt und unterstützt haben? Nur Eins sey uns erlaubt, dagegen zu bemerken. Die Therapeuten hatten eine geringe Meinung von den jüdischen Propheten nach Moses [18]). Der Verfasser unseres Briefes aber erkennt in den Propheten

16) S. oben S. 83. Not. 27.
17) S. oben S. 57.
18) Baur, de Ebionit. origine etc. p. 33. 34.

Gefäße des göttlichen Geistes und Dollmetscher des göttlichen Willens. Und er setzte bei seinen Lesern dieselbe Ansicht voraus, sonst hätte er nimmermehr als ein vernünftiger Mensch seine Hauptbeweise auf prophetische Stellen radiziren können. Schon darum allein kann weder er, noch sein ursprünglicher Leserkreis dem Therapeutenthum angehört haben; wenigstens müßten weit gründlichere Indicien beigebracht werden, wenn solche Vermuthung Beachtung und Beifall verdienen wollte. So lange dieß nicht geschieht, ist es sicher der Wissenschaft zuträglicher, einer genaueren Angabe über die ursprünglichen Leser des Briefes Barnabä sich zu enthalten, als eine nicht vollgewichtige Münze in Umlauf zu setzen.

So kehren wir denn wieder zu unserm Resultate zurück: der Brief Barnabä ist keine ἐπιστολὴ καθολικὴ im eigentlichen Sinne des Ausdrucks, er ist vielmehr für einen bestimmten Kreis von Lesern aus dem Judenchristenthum geschrieben; wo aber diese zu suchen seyen, darüber entbehren wir einer zuverläßigen Auskunft, deren Mangel wir nicht durch luftige Hypotheſen zu ersetzen gesonnen sind.

Die Natur der Sache führt uns jetzt zur Untersuchung des Zweckes, den Barnabas bei Abfassung seines Briefes vor Augen gehabt hat. Schon oben, wo wir darzuthun strebten, die ursprünglichen Leser unseres Schreibens seyen unter den Judenchristen zu suchen, mußten wir Einiges über Thema und Zweck des Briefes Barnabä beibringen. Jetzt ist es am Platze, hierauf des Nähern einzugehen.

Von der Zeit an, wo Petrus durch eine Vision bekehrt, den heidnischen Centurio Cornelius in die christliche Kirche aufnahm, von dieser Zeit an stellte sich auch unter den Bekennern der neuen Lehre ein beschränkter judaistischer Geist in Gegensatz zur christlichen Freiheit. Kaum war Petrus aus Cäsarea zurückgekehrt nach Jerusalem, so trafen ihn Vorwürfe, daß er bei Unbeschnittenen

eingekehrt sey und mit ihnen gegessen habe. Ap. Gesch. 11, 3. Dieser judaistische Geist war es auch, der nachmals den Neubekehrten aus dem Heidenthum das Joch des alten Gesetzes und insbesondere die Pflicht der Beschneidung auflegen wollte. A. G. 15, 1. Gegen ihn hat damals schon das Apostelconcil entschieden, und insbesondere ist ihm Paulus als Herold der christlichen Freiheit entgegengetreten. A. G. 15, 28. 29. Gal. 2, 3—5. 5, 1 ff. u. s. f. Deßungeachtet war dieser judaistische Geist noch nicht völlig erdrückt, und dauerte bis über die apostolischen Zeiten hinaus in der Behauptung: die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, insbesondere der Beschneidung und des Speiseunterschiedes sey auch im Christenthum noch nothwendig zur Erlangung des Heils. Solche Behauptung treffen wir bei den Ebioniten des zweiten Jahrhunderts, von denen Hieronymus sagt: Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam [18]); und von welchen schon Irenäus erzählt: et circumciduntur, ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et Judaico characterе vitae [19]). Die gleiche Richtung verbanden auch Cerinth [20]) und die Irrlehrer der Ignatianischen Briefe [21]) mit ihren sonstigen theosophischen Tendenzen zu der sonderbaren Erscheinung der judaistischen Gnosis.

Diese judaistische Befangenheit nun muß auch in der Heimath der ursprünglichen Leser des Briefes Barnabä ihre Vertreter und Vertheidiger gefunden haben, welche gleich den Judaisten der apostolischen Zeit die Gewissen ihrer Nachbarn beunruhigten, und diese wieder unter das Joch des alten Gesetzes zu beugen versuchten. Vor solchem Rückfalle in's Judenthum will nun dem

18) In Esaiam, I, 12.
19) Adv. Haer. I, 26. p. 105. ed. Mass.
20) So schildert ihn Epiph. haer. 28, 2 sqq.
21) Ad Magn. c. 8. 10. ad Philad. c. 6.

H. Ignatius (ad Magn. c. 8.) gleich der Verfaſſer unſeres Briefes ſeine Leſer bewahren, „damit ſie nicht wie Proſelyten wieder in's jüdiſche Geſetz hineinlaufen“ [22]), „und denen nicht ähnlich werden möchten, die da ſprechen: ihr, der Juden, Bund iſt auch der unſrige“ [23]). Dieſe Gefahr muß ſeinen Leſern nahe gelegen, und die Verſuchung hiezu ſtark geweſen ſeyn, darum fordert er ſie auf, „genau dem Heile nachzuforſchen, damit der Widerſacher keinen Zugang zu ihnen habe, und ſie nicht aus dem wahren Leben vertreibe“ [24]). Von allen Seiten muß dieſe Gefahr ſeine Leſer bedroht haben, darum bezeichnet er dieſe Richtung als den „error hujus temporis“ und als den „Höhepunkt der Verſuchung“ [25]). Dieſes mit Hochmuth und frevler Selbſtgerechtigkeit gepaarte Judaiſtenthum muß damals ſchon zur Sektirerei geführt haben, ſo daß die, welche den Moſaismus feſthalten wollten, von dem übrigen Körper der Kirche ſich trennten, und die gemeinſamen Verſammlungen mieden; darum ruft Barnabas ſeinen Leſern zu: „non separatim debetis seducere vos tanquam justificati; sed in unum convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et prosit“ [26]).

Der Wunſch, ſeine judenchriſtlichen geiſtigen Söhne vor ſolcher Gefahr des Rückfalles in's Judenthum zu bewahren, hat den Barnabas, oder wer es ſonſt ſeyn mag, zur Abfaſſung dieſes Briefes veranlaßt. Darum ſtellt er ihnen vor, wie Gott ſchon im A. T. ſein Mißfallen an den jüdiſchen Opfern und Faſten bezeugt, und geiſtigere Opfer und Faſten verlangt habe [27]). Darum zeigt er ihnen, wie ſchon im Anfange der Bund Gottes mit den Juden für aufgehoben erklärt worden ſey mit der Zer-

22) K. 3. am Ende. S. 54.
23) K. 4. Mitte. S. 55.
24) K. 2. am Ende. S. 52.
25) K. 4. S. 54.
26) K. 4. S. 56.
27) K. 2 u. 3.

brechung der Bundestafeln durch Moses [28]). Zu jenem Zwecke zeigt er, wie der neue Bund durch den Menſch gewordenen Sohn Gottes geſtiftet worden ſey, und wie Chriſti Leiden und ſeine Bundesſtiftung ſchon im A. T. voraus verkündet geweſen [29]). Zu jenem Zwecke erweist er, daß nicht die körperliche Beſchneidung, auf die das Judenvolk poche, die wahre und Gott genehme ſey, ja, daß die erſte ſchon auf den Kreuzestod Chriſti habe hinweiſen ſollen [30]). Nicht minder, ſagt er in dieſer Beziehung weiter, ſind auch die moſaiſchen Speiſegebote Hinweiſungen auf die von Chriſtus gelehrte und geforderte Reinheit, und ſind erſt im Chriſtenthum in ihrer wahren Bedeutung erkannt worden [31]). Zu jenem Zwecke führt er aus, wie auch die Taufe und das Kreuz Chriſti ſchon im A. B. angedeutet worden ſeyen [32]), wie die Erbſchaft des göttlichen Bundes, ſelbſt dem A. T. zu Folge, auf die Chriſten übergegangen ſey [33]), und wie nicht der jüdiſche Sabbat und der jüdiſche Tempel, ſondern der chriſtliche Sonntag und der geiſtige Tempel im Herzen des Chriſten Gottes Wohlgefallen beſitze [34]).

Wir ſehen ſo, der Inhalt des ganzen erſten Theiles unſeres Briefes beſchäftigt ſich damit, nachzuweiſen, daß mit Chriſtus der neue Bund eingetreten ſey, der alte aber aufgehört habe, wie er denn ſelbſt auf den neuen, höheren überall hinweiſe.

Aus Allem ergiebt ſich uns das Reſultat, der Zweck des erſten, oder didaktiſchen Theiles unſeres Briefes iſt: die Leſer vor judaiſtiſcher Verführung und Anſteckung — durch genauere Entwicklung des Verhältniſſes von Judenthum und Chriſtenthum, und

28) K. 4.
29) K. 5. 6. 7. 8.
30) K. 9.
31) K. 10.
32) K. 11. 12.
33) K. 13. 14.
34) K. 15. 16.

durch Mittheilung tieferer Einsicht in die göttliche Heilsökonomie zu bewahren.

Daß dieß der Hauptzweck unseres Briefes sey, läßt sich gar nicht in Abrede ziehen, jedes Kapitel desselben zeuget und bürget hiefür, und ganz sichtlich werden die gefahrdrohenden Gegner überall als Judaisten bezeichnet. Wie aber schon in den apostolischen Zeiten mit dem Judaistenthum auch eine theosophische Richtung in Verbindung getreten ist, welche insbesondere die absolute Sündhaftigkeit der Materie lehrte [35]) und folgerichtig sich zum Doketismus entwickelte [36]); so scheinen auch die Judaisten, welche Barnabas bekämpft, von diesem Doketismus einigermaßen inficirt gewesen zu seyn. Darum legt wohl derselbe wiederholt besonders Gewicht auf die Erscheinung Christi im Fleische, und sucht zu entwickeln, daß der Herr nothwendig habe im Fleische erscheinen müßen, daß er seinen Leib zur Vernichtung hingegeben habe um unseres Heiles willen, daß wir durch sein Blut geheiliget seyen [37]), daß auch die Menschheit Christi vorausverkündet worden sey in der Verheißung: „gehet ein in das gute Land" u. d. gl. [38]). Solche Aeußerungen deuten unverkennbar darauf hin, daß unter den Judaisten, welche Barnabas bekämpfte, wenigstens auch ein Anflug von Doketismus geherrscht habe; aber die Gefahr, die er drohte, muß bei weitem geringer gewesen seyn, als die von Seite der judaistischen Richtung, und darum bleibt immerhin ihre Bekämpfung der Hauptzweck unseres Briefes [39]).

35) S. I. Tim. 4, 3—5.

36) Vgl. Joh. 1, 14.: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. I. Joh. 2, 18. 4, 3. Besonders auch die Ignatianischen Briefe ad Trall. c. 10. 11. ad Smyrn. c. 2. 3. 4. 5. 6. 7.

37) Alles dieß findet sich in K. 5.

38) K. 6. S. 62.

39) Es ist daher zu viel gesagt, wenn Walch in seiner Bibliotheca patristica (ed. Danz. 834. p. 594) behauptet: *Gnosticis oppo-*

Dabei verſäumt es der Verfaſſer nicht, dieſer Hauptbelehrung eine Reihe allgemeiner Ermahnungen zu chriſtlicher Tugend, und eine Anzahl Warnungen vor verderblichen Laſtern anzuſchlieſſen; Ermahnungen, die in keinem nothwendigen Zuſammenhange mit ſeinem Hauptthema ſtehen und von dem Zwecke des Briefes nicht geradezu gefordert wurden, die aber immerhin erſprießlich und zeitgemäß ſeyn mochten, da ſelten eine Gefahr allein das chriſtliche Leben bedroht, und ſo auch damals außer dem Judaiſtenthum noch praktiſche Unſittlichkeit, wie K. 4. erkennen läßt [40]), unter die Leſer einzudringen verſucht hat.

In welche Zeit fällt nun die Abfaſſung dieſes unſeres Briefes? Der Terminus a quo iſt im Briefe ſelbſt K. 16 angegeben in der Bemerkung: der jüdiſche Tempel ſey ſchon zerſtört. *Διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη* (ὁ ναὸς) *ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσι αὐτὸν*, d. h. „durch ihr (der Juden) beſtändiges Kriegführen wurde der Tempel von den Feinden zerſtört; jetzt wird er, und zwar von den Dienern der Feinde ſelbſt wieder aufgebaut werden.“ Unſer Brief iſt demnach nach dem Jahre 70 der chriſtlichen Zeitrechnung geſchrieben. Aber wie lange nachher, das läßt ſich nicht mit gleicher Genauigkeit angeben. Mehrere Gelehrte interpungiren den oben angeführten Satz aus K. 16. in anderer Weiſe, und ſetzen das Colon erſt

---

sitam esse (Barn. Epistolam), *haud negabit, qui istam perlegerit.* Das Judaiſtenthum nicht den Gnoſtizismus zu bekämpfen, iſt Zweck des Briefes, und der Doketismus, den Walch hier im Auge gehabt hat, wird von Barnabas nur in ſo fern berührt, als er mit dem Judaiſtenthum verbunden iſt. Im Uebrigen gehört der Verfaſſer des Briefs ſelbſt der gnoſtiſchen Richtung im weitern Sinne an.

40) Fugiamus ergo ab omni opere iniquitatis. ... discurrendi cum nequissimis et peccatoribus ... Opera malae viae ... ne addormiamus in peccatis nostris etc. c. 4.

nach νῦν, ſo daß der Sinn heraus kommt: vor Kurzem, eben erſt ſey der jüdiſche Tempel zerſtört worden [41]). Die Abfaſſung des Briefes fiele dann in die Jahre 71 bis 73, wie Gallandius meint [42]). Daß aber dieſe Interpunktion der griechiſchen Redeweiſe und dem Wohllaute Gewalt anthue, haben wir ſchon oben bemerkt; ſo wie, daß kein Unbefangener, dem es nicht um Ableitung einer chronologiſchen Beſtimmung zu thun iſt, eine ſolche Abtheilung der Worte genehm halten und billigen würde. Wir fügen noch bei, daß auch Hug ſich faktiſch gegen dieſe Interpunktion erklärte, in der Ueberſetzung, die er von unſerem fraglichen Satze gegeben hat [43]).

Der äußerſte Terminus ad quem iſt die Lebenszeit des alexandriniſchen Clemens, welcher ſowohl in ſeinen Stromaten, als in ſeinem Paidagogos wiederholt auf den Brief Barnabä Rückſicht nimmt, und mehrfach Stellen aus demſelben citirt. Wenigſtens um's Jahr 200 alſo muß unſer Brief vorhanden geweſen ſeyn. Eine nähere und engere Grenze giebt uns der heidniſche Philoſoph Celſus, deſſen Anſchuldigungen gegen das Chriſtenthum Origenes widerlegt hat. Dieſer Celſus nämlich ſpricht von den Apoſteln des Herrn in wegwerfendem Tone und ſchilt ſie ſchlechte Leute. Schon Origenes hat bemerkt, daß wahrſcheinlich eine Stelle aus dem Briefe Barnabä hiebei dem heidniſchen Polemiker vor Augen geſchwebt habe, nämlich die Worte: der Herr habe zu ſeinen Apoſteln Leute erwählt mit den ſchwerſten Sünden behaftet [44]). Es iſt wirklich ſehr wahrſcheinlich, daß dieſe ſonderbare Stelle Barnabä die Veranlaſſung zur Verunglimpfung der Apoſtel durch Celſus gegeben habe. Iſt dem nun wirklich alſo; ſo muß

41) S. oben S. 115 Not. 7.

42) Gall. Bibl. T. I. Prol. p. XXXIII.

43) In ſeiner Recenſion von Rördam's Schrift de authent. Ep. Barn. in der Freiburger Zeitſchrift. Hft. 3. S. 210.

44) K. 5. ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους.

unſer Brief ſchon ums Jahr 150 oder 160 bekannt geweſen ſeyn, denn in dieſe Zeit fällt aller Wahrſcheinlichkeit nach die Schrift des Celſus gegen die Chriſten [45]).

Weiter glaube ich aus der Art und Weiſe, wie K. 16. von der Zerſtörung Jeruſalems die Rede iſt, entnehmen zu dürfen, daß unſer Brief vor der Wiederaufbauung dieſer Stadt unter Hadrian geſchrieben ſeyn müße.

Als zerſtört, nicht als wiedererſtehend erſcheint uns im beſagten Kapitel Stadt und Tempel von Jeruſalem. Letzterem allein wird ein Wiederaufbau verheißen, aber ein geiſtiger in den Herzen der Chriſtgläubigen. Von einem Wiederaufbau der Stadt aber iſt hiebei nicht im Geringſten die Rede, und doch hätte der Verfaſſer nicht wohl hievon gänzlich ſchweigen können, wenn ſeine Augen die Entſtehung der Aelia capitolina geſehen hätten. Er hätte ſagen müßen, daß auch dieſer Neubau kein Zeichen der Wiedererhebung des jüdiſchen Volkes durch Gott ſey, und er mußte dieß ſagen, weil es ſein Zweck war, in der Zerſtörung Jeruſalems die Verwerfung des Judenthums von Seite Gottes zu zeigen. Da nun die Wiedererbauung Jeruſalems durch Hadrian im Jahre 119 begonnen wurde; ſo kann der Terminus ad quem nicht wohl über das Jahr 119 hinaus gerückt werden. Dazu kommt noch, daß kurze Zeit nachher die Beſorgniße wegen der Judenchriſten und die Gefahren von ihrer Seite verſchwanden. Seit dem unglücklichen Ende des zweiten jüdiſchen Krieges (J. 137) verſchwand die judaiſirende Richtung unter den rechtgläubigen Chriſten auch in Paläſtina wie Sulpitius Severus bezeugt [46]), und der mit Kraft hervorgetretene Gnoſtizismus lenkte jetzt die Geiſter von dem Kampfe mit dem erſtorbenen Judaiſtenthum ab zu einem gewaltigen Streite mit jenem jugendlich kräftigen Gegner.

45) Siehe Mosheim's Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung des Werkes Origenis gegen Celſus, S. 35.

46) Hist. sacr. II., 31.

Dieſer nahm gerade die entgegengeſetzte Stelle vom Judaiſtenthum ein, und vertrat das andere Extrem, indem er zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum, und zwiſchen dem Juden- und Chriſtengott den ſchroffſten Gegenſatz bekannte und lehrte. Jetzt war es ſicher nicht mehr nothwendig, die Gläubigen vor dem Rückfalle in die Unfreiheit des νόμος zu warnen, zu einer Zeit, wo ein falſcher Spiritualismus und eine ſchwärmeriſche Freiheitslehre das Herzblut der Kirche zu vergiften drohte. Ja es war ſchon zu den Zeiten Juſtins, um's Jahr 140, ſo weit gekommen, daß die, ſo noch jüdiſche Gebräuche feſthielten, ohne deren Nothwendigkeit zu behaupten, kaum mehr für Chriſten von Vielen gehalten wurden[47].

Für dieſen frühen Terminus ad quem ſpricht endlich auch der Umſtand, daß der Verfaſſer in K. 16. ſich ſo ausdrückt, als ob das Chriſtenthum erſt anfange, unter den heidniſchen Römern Fortſchritte zu machen[48]; was uns ebenfalls auf eine frühe Zeit hinweiſt.

So wären denn die Jahre 70 und 119 die Grenzpunkte, innerhalb deren die Abfaſſung des Briefes Barnabä anzuſetzen iſt. Ob dieſe in der That der erſten oder zweiten Grenze näher liege, darüber kann erſt dann ein Urtheil gefällt werden, wenn wir zuvor die Authentie unſeres Briefes in Unterſuchung gezogen haben. Iſt Barnabas, der aus der Apoſtelgeſchichte uns bekannte apoſtoliſche Mann, der Verfaſſer des Briefs; ſo muß des letztern Entſtehung ſo nahe als möglich an das Jahr 70 gerükt werden, denn Barnabas war ſicher ſchon ziemlich bejahrt, als er mit Paulus im Jahre 45 n. Chr. die erſte Miſſionsreiſe antrat[49]. Iſt aber nicht dieſer Barnabas unſer Verfaſſer, und ſollten ſich Gründe er-

47) Justini Dial. c. Tryph. n. 47. p. 143. Dieſer Dialog iſt um's Jahr 140 v. Chr. abgefaßt. Lumper, hist. theol. crit. T. II. p. 89.

48) S. oben S. 116 Not. 8.

49) S. oben S. 21.

geben, die zu Gunsten einer spätern Zeit sprechen; so werden wir kein Bedenken tragen, die Abfassung des fraglichen Briefes in die spätere Zeiten des uns offen gebliebenen Termines gegen das Jahr 119 hin zu verlegen.

Zweites Kapitel.

Form und Sprache des Briefes.

Der Brief Barnabä umfaßt 21 Kapitel von verschiedener Größe. Sein ganzer Umfang ist nach der Berechnung der alten Stichometrien um ein Unbedeutendes größer, als der der sieben sogenannten katholischen Briefe des N. T. Es werden ihm nämlich in der Stichometrie des constantinopolitanischen Patriarchen Nicephorus, welche uns der römische Bibliothekar Anastasius aus dem 9ten Jahrhundert mitgetheilt hat, 1306 Verse zugewiesen, während die sieben katholischen Briefe in 1300 derselben von der gleichen Stichometrie eingetheilt werden [1]). Eine andere Stichometrie, von welcher Cotelier [2]) spricht, theilt zwar unserem Briefe nur 850 Verse zu; aber es ist sehr zweifelhaft, ob nicht hier, wie öfter in der besagten Tabelle, ein Schreibfehler unterlaufen sey; andererseits nehmen in dieser Stichometrie auch die sieben katholischen Briefe nicht mehr als 880 Verse ein; so daß wiederum fast die gleiche Größe des Briefes Barnabä mit ihnen sich ergiebt. Wollten wir ihn mit einem andern canonischen Briefe vergleichen; so müßten wir sagen, er hat ungefähr dieselbe Größe, wie der Brief an die Römer.

Eine Aufschrift fehlt ihm in den griechischen Handschriften gänzlich, in der alten lateinischen Version dagegen trägt er den

1) Jacobi Armachani de Barn. Ep. praemonitio, bei Cotelier T. I. p. 12. 13.

2) S. 8 des Bd. 1. seiner Ausgabe der apost. V. V.

Namen des Barnabas an der Stirne [3]). Daß im Eingange des Briefes nicht, wie sonst gebräuchlich war, die Leser, für die das Schreiben bestimmt ist, genannt werden, haben wir schon oben erwähnt. Blos im Allgemeinen betitelt Barnabas seine Adressaten im Eingange als Söhne und Töchter.

Der Brief zerfällt seiner Anlage nach in zwei Haupttheile. Der erste umfaßt die ersten 17 Kapitel, die übrigen 4 gehören dem zweiten Theile an [4]). Nach der Art mehrerer Pauliniſchen Briefe iſt der erſte Theil didaktiſch, der zweite paränetiſch.

Die epiſtolariſche Form tritt gleichfalls nach der Weiſe mancher Pauliniſchen Briefe ſehr in den Hintergrund, und die der eigentlichen Abhandlung drängt ſich hervor, nur daß Anfangs und hie und da im Verlaufe die Leſer angeredet und am Ende mit guten Wünſchen und Ermahnungen entlaſſen werden.

Die Sprache des Briefes iſt die griechiſche, nur ſind die erſten vier und ein halb Kapitel hierin verloren gegangen, und müßen durch eine alte, vor dem neunten Jahrhundert verfertigte, lateiniſche Verſion erſetzt werden, welche der Mauriner Hugo Menardus in der erſten Hälfte des 17 Jahrhunderts im Kloſter Corbie gefunden hat. Der gelehrte Jeſuit Papebroch, der Verfaſſer des Artikels „Barnabas" im Bollandiſtenwerke, gab dieſe Verſion für eine Arbeit des Biſchofs Philaſtrius von Breſcia im vierten Jahrhunderte aus, und Fabricius hat ihm nachgeſprochen. Ohne Zweifel mit Unrecht. Die Verſion fand ſich nämlich in der Corbier Bibliothek einem Werke des Philaſtrius angefügt; aber dieß iſt ſicher kein Grund, ſie auf Rechnung des Letztern zu ſchreiben, denn daſſelbe Volumen enthielt auch die Schrift Tertullians de cibis judaicis, und den Brief des Apoſtels Jakobus; und gerade zwiſchen dieſe beiden Werke war die lateiniſche Verſion unſeres Brie-

3) S. Gall. Bibl. T. I. Proleg. p. xxxvii.

4) Von den älteſten Editoren wurde der erſte Theil nur in 12 Kapitel, der zweite nur in 3 Nummern abgetheilt.

ſes geſtellt [5]). Dieſe Verſion iſt barbariſch, nachläſſig und lückenhaft, und insbeſondere fehlen ihr die vier letzten, den zweiten Theil des Briefes bildenden Kapitel gänzlich.

Aber auch die Sprache und der Styl des griechiſchen Originals haben auf Lob keinen Anſpruch. Man vermißt Reinheit und Zierlichkeit, es begegnen uns Nachläſſigkeiten in der Conſtruktion, einige Sätze entbehren des Verbi finiti [6]), der Verfaſſer iſt unbeholfen im Gebrauche der Partikeln und Conjunktionen, er läßt es an Abwechslung in der Satzverbindung fehlen, ſeine einzige Redefigur iſt die Frage, die ſich bis zum Ueberdruß oft wiederholt, und durch die er die Aufmerkſamkeit ſeiner Leſer zu ſteigern für gut findet. Zu demſelben Zwecke, insbeſondere um die Erwartung zu ſpannen, bedient er ſich zahlreich der bei allegoriſirenden Schriftſtellern häufigen Aufforderung προσέχετε, μάθετε, νοεῖτε u. d. gl. Seine Lieblingsbindemittel ſind πέρας, οὖν und πάλιν, von denen überdieß das erſtere in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung als „ferner" gebraucht wird; der Styl iſt matt und ſchleppend, es mangelt ihm Deutlichkeit und Durchſichtigkeit, der logiſche Zuſammenhang der Gedanken tritt nicht markirt genug hervor, es iſt oft, als ob die einzelnen Sätze blos durch das Papier zuſammengehalten würden, und ſie ſind ſprachlich vielfach disjecta membra, wodurch das Verſtändniß des Briefes in hohem Grade erſchwert wird. Dabei glaubt der Verfaſſer erſt noch einfach geſchrieben zu haben, und verſichert ſeine Leſer, daß er ſich zu ihren Faſſungskräften herablaſſe [7]). Wie der Inhalt des Briefes uns zeigt, daß es dem Verfaſſer an Geſchmack der Gedanken gefehlt habe; ſo iſt die Form des Briefes ein Beweis von ſeiner Geſchmackloſigkeit auch in der Diction. Es iſt oft, als ob

5) Galland. Bibl. T. I. Prol. p. xxxvii.

6) Z. B. K. 6: ἐπεὶ ἀναπαυίσας κ. τ. λ. und K. 19: ἐάν τις θέλων κ. τ. λ.

7) ἁπλούστερον ὑμῖν γράφω, ἵνα συνιῆτε. c. 6. und c. 17.

er sich nicht recht auszudrücken verstehe, als ob die griechische Sprache und das Reden und Schreiben in derselben ihm gar nicht geläufig sey, und als ob er erst angefangen habe, in ein ihm bisher fremdes Gewand seine Gedanken zu kleiden. So ließe sich etwa die Steifheit und Monotonie der Darstellung erklären; der Mangel an dialektischer Schärfe aber fällt auf Rechnung der geistigen Unbedeutendheit unseres Verfassers, welche ihn tief hinter jedem neutestamentlichen Schriftsteller zurückstehen läßt.

Nicht übersehen dürfen wir die Hebräismen, welche sich im Briefe Barnabä finden, und welche schon Hug zusammengestellt hat [8]). Hierher gehören folgende Redensarten: *πρόσωπον λαμβάνειν* c. 19, *περιπατεῖν* vom sittlichen Leben c. 10. 19. 21, *ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς* c. 6, *ὁδὸς* als Lebensweise c. 18, *πρόσωπα τῶν ἁγίων ἐκζητεῖν* c. 19, *ἐλπίζειν ἐπὶ ὄνόματι κυρίου* c. 16, *κολλᾶσθαι μετὰ τῶν φοβουμένων τὸν κύριον* c. 10, *κολλᾶσθαι μετὰ τῶν πορευομένων ἐν ὁδῷ θανάτου* c. 19, *λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωσῆ τὸ πνεῦμα* c. 12. u. s. w.

Endlich müßen wir hier noch auf vier besondere Ausdrücke aufmerksam machen, welche sich im Briefe Barnabä finden. Im Anfang des sechsten Kapitels heißt es: *ὅτε οὖν ἐποίησεν ἐντολήν*, nachdem er, Jesus, den Auftrag vollzogen hatte. Verstanden ist darunter *κατ' ἐξοχήν* jene *ἐντολή*, welche der Vater dem Sohne in Betreff des Opfertodes und Erlösungswerkes gegeben hat. Auf ähnliche Weise wird am Ende des zehnten Kapitels *ἡ χάρις* obsolute gebraucht von der Gnade unserer Erlösung, da, wo es heißt: „weil aber das Kreuz in dem Zeichen T die Gnade [unserer Erlösung] ausdrücken sollte" [9]). Weiter findet sich K. 6. ein Ausdruck, den Barnabas, wie schon Mazochius [10]) bemerkte, aus der *τεχνικὴ γλῶττα* der Philosophen

8) Freibg. Zeitschft. Hft. 3. S. 211. 212.
9) S. S. 83. u. daselbst Not. 24.
10) Gall. Bibl. l. c. p. XXXVI.

entlehnt hat, nämlich die Worte: ἄνθρωπος γῆ ἐστι πάσχουσα [11]. Viertens endlich lesen wir im K. 16, wie Barnabas die Juden tadelt, daß sie auf das Tempelgebäude gehofft hätten, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. Ohne Zweifel haben die Judaisten auf den Ausdruck οἶκος θεοῦ besonderes Gewicht gelegt, und in einem nahezu anthropomorphistischen Sinne diese Worte gebraucht. Von den Ebioniten wenigstens, diesen Enkeln der starren Judaisten, versichert uns der heilige Irenäus, daß sie Jerusalem anbeten, quasi domus sit Dei [12]. Sicher haben auch die Judaisten, vor denen Barnabas seine Leser zu warnen für gut fand, den Ausdruck οἶκος θεοῦ von dem jerusalemischen Tempel in einem so prägnanten Sinne gebraucht, daß unser christlicher Lehrer solche Bezeichnung zu tadeln für nöthig erachtete.

Doch wenden wir uns jetzt zu der wichtigen Frage, ob der vorliegende Lehrbrief den aus der heiligen Geschichte bekannten apostolischen Mann Barnabas zum Verfasser habe, oder ob wichtige Gründe ihm die Autorschaft desselben abzusprechen im Stande seyen. Ohne Unparteilichkeit soll das folgende Kapitel die Gründe für und gegen aufstellen und darlegen.

Drittes Kapitel.

Untersuchung der Authentie des Briefes.

Die Frage nach der Aechtheit des Briefes Barnabä ist von den Gelehrten der ältern und neuern Zeit auf entgegengesetzte Weise beantwortet worden. Die beiden ersten Herausgeber des Briefes, der Mauriner Hugo Menardus und der anglikanische Erzbischof Jakob Usher von Armagh hielten den Brief nicht für ein Werk des apostolischen Barnabas; es trat ihnen aber der dritte Herausgeber Isak Vossius gegenüber, und seitdem

11) S. oben S. 62. Not. 22.
12) Adv. haeres. I, 26.

sind die Ansichten getheilt, und jeder Theil beruft sich auf nicht unbedeutende Gründe. Die Vertheidiger der Aechtheit, besonders der anglikanische Cave [1]), der Pariser Professor Elias du Pin [2]), der Mauriner Nikolaus le Nourry [3]), der Oratorianer Gallandius [4]), und die jüngern protestantischen Gelehrten Henke [5]) und Nordam [6]) beriefen sich auf die unserem Briefe günstigen Zeugnisse des christlichen Alterthums.

Die erste Erwähnung eines Briefes Barnabä geschieht von Clemens dem Alexandriner. Siebenmal gedenkt dieser christliche Gelehrte, der ungefähr anderthalb Jahrhunderte jünger ist, als der apostolische Barnabas, eines Briefes des Letztern, und führt eine Reihe Stellen daraus an, die wir noch in dem vorliegenden Texte finden.

Aus K. 1. und K. 2. unseres Briefes nimmt er zwei Sätze, fügt sie zusammen, und führt sie rühmend an mit den Worten: „mit Recht sagt also der Apostel Barnabas u. s. w." [7]).

Die zweite Stelle entlehnt Clemens aus dem vierten Kapitel, und citirt sie ebenfalls mit den Worten: „der Apostel Barnabas sagt" [8]).

Aus dem sechsten Kapitel hebt er sofort zwei Stellen und darunter eine größere aus, und leitet sie ein mit den Worten: „auch Barnabas, der zugleich mit dem Apostel den Heiden das

1) Scriptorum eccles. hist. liter. p. 9.
2) Nouvelle Biblioth. des auteurs eccles. T. I. p. 16.
3) Apparat. ad Bibl. max. P. P. T. I. diss. 3.
4) Bibliotheca vet. P. P. T. I. Prol. p. xxix.
5) De epistolae quae Barnabae tribuitur authentia. Jen. 1827.
6) Comment. de authentia epist. Barnabae. Hafniae 1828.
7) Strom. lib. II, 6. p. 445: εἰκότως οὖν ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας κ. τ. λ.
8) Strom. lib. II, 7. p. 447: καὶ Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος· οὗτος οἱ συνετοὶ παρ' ἑαυτοῖς κ. τ. λ.

Wort verkündet hat, ſagt: ich ſchreibe euch einfacher" u. ſ. f. [9])

Die von Barnabas im zehnten Kapitel gegebene Deutung der Speiſegebote, wie ſelbe ſchon im erſten Pſalm enthalten ſeyn ſoll, führt Clemens wiederum an, ſtellt dazu den erſten Satz deſſelben Kapitels, und endet das ganze Citat mit den Worten: „ſo ſpricht Barnabas" [10]).

In ähnlicher Weiſe bezeichnet er den Barnabas nicht näher, wo er zum fünftenmale auf ihn zu ſprechen kommt, und wiederum aus dem zehnten Kapitel mehrere myſtiſche Erklärungen der moſaiſchen Speiſegebote ausbebt, ſowohl in Betreff der verbotenen als der erlaubten Thiere [11]).

Aus dem K. 16. citirt Clemens eine Stelle mit den Worten: „ich brauche nicht mehr zu ſagen, wenn ich den Apoſtel Barnabas — er war einer der 70 und Mitarbeiter Pauli — zum Zeugen anführe, welcher ſagt: bevor wir Gott glaubten" u. ſ. f. [12]).

Das ſiebente Citat endlich iſt dem zweiten Theile unſeres Briefes, und zwar dem Ende des K. 21, entnommen und eingeführt mit den Worten: „myſtiſch fürwahr ſagt Barnabas" u. ſ. f. [13]).

Noch eine Stelle ſchreibt Clemens unſerem Barnabas zu im ſechsten Buche ſeiner Stromata, S. 772; allein er hat hier einen Gedächtnißfehler begangen, denn die angeführten Worte gehören

9) Strom. lib. V, 10. p. 683: *ἀλλὰ καὶ Βαρνάβας, ὁ καὶ αὐτὸς συμπεφύκας τῷ Ἀποστόλῳ κατὰ τὴν διανοιαν τῶν ἐθνῶν τὸν λόγον κ. τ. λ.*

10) Strom. lib. II. 15. p. 464: *τοῦτο μὲν ὁ Βαρνάβας.*

11) Strom. lib. V, 8. p. 677: *φησὶν ὁ Βαρνάβας κ. τ. λ.*

12) Strom. lib. II, 20. p. 489. 490.

13) Strom. lib. II, 18. p. 472.

dem römiſchen Clemens, und finden ſich in deſſen erſtem Brief an die Corinther K. 68.

Außerdem entlehnt aber jener Alexandriner noch öfters, beſonders in ſeinem Paidagogos, Gedanken und Stellen aus unſerem Briefe, und beſpricht ſie bald lobend, bald tadelnd, doch ohne den Namen Barnabä zu nennen, weßhalb dieſe Citate hier nicht in Betracht kommen können [14].

Der erſte Zeuge für die Autorſchaft des apoſtoliſchen Barnabas iſt demnach Clemens der Alexandriner um's Jahr 200 n. Chr.

Seinem Lehrer folgte Origenes, der zweimal unſeren Brief erwähnt, ihn eine καθολικὴ ἐπιστολὴ nennt und dem Barnabas ſchlechthin zuſchreibt, ohne zu ſagen, daß er den apoſtoliſchen Mann dieſes Namens darunter verſtehe [15]. Die citirten Stellen ſind: die harte Aeußerung über die Apoſtel in K. 5, und die Unterſcheidung der beiden Wege des Lichts und der Finſterniß in K. 18. Letztere Stelle hat er vielleicht auch an einem andern Orte im Auge gehabt, wo er von den beide Lebenswege befördernden Engeln ſpricht, aber den Barnabas ausdrücklich zu nennen verabſäumt [16].

Nur auf dieſe beiden alten Zeugen, Clemens und Origenes, können ſich die Vertheidiger des Barnabäiſchen Urſprungs unſeres Briefes berufen. Die Gegner des letztern aber, unter

14) S. oben S. 87. Not. 13. S. 88. Not. 17. S. 90. Not. 26. S. 91. Not. 31.

15) Contr. Cels. lib. I. n. 63. T. I. p. 378. ed. B. B. De princip. l. III. c. 2. n. 4. T. I. p. 140.

16) Lib. I. Comment. in Epist. ad Rom. I, 24, T. IV. p. 473: „Sunt praeterea (sicut in multis Scripturae locis invenimus) etiam utriusque partis, vel utriusque viae fautores quidam et adjutores angeli.“

den Katholiken ſchon Hugo Menardus [17]), nach ihm Natalis Alexander [18]), Remi Ceillier [19]), Lumper [20]), Hug [21]) und Andere, unter den Proteſtanten hauptſächlich Tenzel [22]), Ittig [23]), Mosheim [24]), Ullmann [25]), Neander [26]) und Winer [27]) haben darauf aufmerkſam gemacht, daß

a) jene beiden Alexandriner auch ſonſt unächte oder beſtrittene Schriften citiren, wie Clemens die ſogenannte Apokalypſe Petri [28]). Aehnlich iſt Origenes der Meinung, der Pastor ſey ein Werk des apoſtoliſchen Hermas, und doch ſprechen überwiegende Gründe für einen andern Verfaſſer. [29]).

Weiter hob Hug beſonders hervor, daß

b) auch Clemens von Alexandrien nicht mit derſelben Achtung vom Briefe Barnabä rede, mit der er ſonſt apoſtoliſche Schriften zu behandeln gewohnt iſt. In ſeinem Pädagoge nämlich (l. II. c. 18. p. 221. 222.) tadelt er die naturhiſtoriſchen Unrichtigkeiten, die ſich Barnabas in Betreff der Hyäne zu Schulden hat kommen laſſen [30]). Henke freilich glaubte, in ſeinen ſpäteren

---

17) In ſeiner Ausgabe des Briefs Barn. und den Bemerkungen dazu p. 73.

18) Hist. eccles. Sec. I. c. 12. art. 8. T. III. p. 43 sqq. ed. 1714.

19) Histoire gener. des auteurs etc. T. I. p. 498.

20) Historia theol. critica. T. I. p. 150.

21) Zeitſchr. für das Erzbisth. Freiburg. Heft 2. S. 132. Heft 3. S. 208 ff.

22) In Fabricii Bibl. ecclesiastica p. 38 sqq.

23) Selecta capita historiae eccl. Sec. I. T. I. p. 20.

24) Commentar. de reb. Christ. ante Const. M. p. 161.

25) Studien u. Kritiken Bd. I. S. 381.

26) Kirchengeſch. Bd. I. Abth. 3. S. 733.

27) Bibl. Realwörterbuch u. d. A. Barnabas.

28) Euseb. H. E. VI, 14.

29) Orig. Lib. X. Comment. in Epist. ad Rom. XVI, 14. Tübinger Quartalſchr. 1839. Heft 1. S. 170 ff.

30) S. oben S. 88.

Schriften führe Clemens eine ganz andere Sprache; aber Hug hat dagegen unwiderſprechlich gezeigt, daß Clemens noch im zweiten Buche ſeiner Stromata (c. 15. p. 464.), nachdem er Barnabas ſchon zweimal ἀπόστολος genannt hat, der Deutung, welche dieſer von Pſalm 1, 1. giebt, eine zweite und eine dritte von Ungenannten entgegenſtelle, und letztere insbeſondere für treffender erkläre. Clemens hat in ſeinen Hypotypoſen alle Bücher des A. und N. T. in Kürze erklärt, und auch über den Brief Barnabä, die Apokalypſe Petri und andere beſtrittene Schriften Anmerkungen geſchrieben [31]). Schwerlich hat er die genannte Apokalypſe, wie Hug bemerkt, für ein ächtes Werk des Apoſtels Petrus gehalten, darum hat er in ſeinen übrigen Schriften ſich ihrer gar nicht bedient. Deßungeachtet leſen wir in den noch erhaltenen Bruchſtücken aus den Hypotypoſen [32]) noch dreimal die Worte: *Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει*, als ob Petrus ganz ſicher der Verfaſſer derſelben ſey. So iſt es nach der Anſicht Hug's wohl auch mit dem Briefe Barnabä ergangen; Clemens nennt hier den Barnabas, wie dort den Petrus als Verfaſſer, obgleich ihm ſelbſt Bedenken dagegen aufſteigen, die er in der weniger reſpektvollen Behandlung unſeres Briefes an den Tag legt. — Doch geſetzt auch, Clemens habe wirklich den apoſtoliſchen Barnabas für den Verfaſſer unſeres Briefes gehalten; ſo bleibt doch noch immer die Annahme möglich, daß beide gelehrte Alexandriner ſich geirrt haben. Ihnen ſtellen die Bekämpfer der Authenthie

c) den Euſebius und Hieronymus entgegen. Erſterer ſagt [33]): unter die *νόθα* ſeyen zu rechnen die Actus Pauli, der Pastor, die Revelatio Petri und *ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή*. In dem Worte *φερομένη* wollte man einen Zweifel an der Aechtheit

31) Euseb. l. c.

32) Eclogae ex script. prophetarum n. 41. 48. 49. Opp. T. II.

33) Hist. eccl. III, 25.

erblicken, denn er ſey hier ein quae fertur, ein angeblich, ſogenannt u. d. gl. ausgeſprochen. Dieſe Bemerkung verliert aber alle Kraft dadurch, daß Euſebius in derſelben Stelle auch die erſte Epiſtel Johannis eine φερομένη nennt, und ſie doch unbedenklich den ὁμολογουμένοις, oder den allgemein für canoniſch gehaltenen Schriften beizählt. Im Beiworte φερομένη kann darum kein Zweifel an der Aechtheit unſeres Briefes von Seite des Euſebius gefunden werden. Aber, ſagt man weiter, Euſebius zählt ausdrücklich den Brief Barnabä zu den νόθοις, zu den falſchen, unächten Schriften. Es iſt richtig, er gebraucht l. c. dieſen Ausdruck, aber man darf nur die ganze Stelle leſen, um ſich zu überzeugen, wie richtig ſchon Valeſius bemerkte, daß Euſebius hier unter νόθα die ἀντιλεγόμενα, d. i. Schriften beſtrittenen, zweifelhaften Anſehens verſtanden habe. Zuerſt zählt er nämlich in unſerer Stelle die ὁμολογούμενα auf, dann die ἀντιλεγόμενα, und fährt hierauf alſo fort: ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ .... ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή, d. i. „zu den νόθοις ſoll auch gerechnet werden der Brief Barnabä.“ Und doch hat er im Vorausgehenden nur von den ἀντιλεγομένοις geſprochen, mit welchem Ausdrucke er hier nun ſichtlich νόθοις für identiſch nimmt. Und damit ja kein Zweifel übrig bleibe, was er hier unter νόθα verſtehe, fährt er fort: „dazu (zu den νόθοις) kann man auch die Offenbarung Johannis zählen, die Einige verwerfen, Andere aber den ὁμολογουμένοις beirechnen.“ Sie iſt ihm demnach kein νόθον, ſondern ein ἀντιλεγόμενον. Und weiter ſagt er: ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη, d. h. alle die bisher angeführten, von ihm auch als νόθα bezeichneten Schriften, darunter der Brief Barnabä, bilden die Klaſſe der ἀντιλεγόμενα, die bald anerkannt werden, bald nicht, und ſo ein zweifelhaftes, beſtrittenes Anſehen haben. Von den eigentlichen νόθοις endlich, den allgemein für falſch ge-

haltenen Büchern, ist erst am Ende jenes Kapitels die Rede, und unter ihnen wird unser Brief nicht verzeichnet.

Daß Eusebius diese alte Schrift nicht zu den νόθοις im eigentlichen Sinne, sondern zu den ἀντιλεγομένοις gerechnet habe, geht auch aus der zweiten Stelle hervor, worin der Kirchenhistoriker unseres Briefes gedenkt. Er erzählt [34]: „Clemens der Alexandriner habe in seinen (jetzt verlornen) Hypotypoſen kurze Erläuterungen über alle Schriften des A. u. N. T. gegeben, und dabei auch die ἀντιλεγόμενα nicht übergangen, wie den Brief Judä, die übrigen katholischen Briefe, den Brief Barnabä und die Apokalypse Petri." Dem Eusebius ist somit unser Brief ein ἀντιλεγόμενον, d. h. er ward zu seiner Zeit, im vierten Jahrhundert, von Einigen für canonisch gehalten, von Andern in dieser Beziehung verworfen. Es handelt sich hier lediglich vom kirchlichen Ansehen, nicht aber von der Authentie; ersteres wird bei unserem Briefe in Zweifel gestellt, über letztere aber giebt Eusebius gar kein Urtheil ab.

Nahezu gleiche Bewandtniß hat es mit einer Aeußerung des Hieronymus. In seinem Catalogus [35] sagt dieser Kirchenlehrer: Barnabas Cyprius, qui et Joseph Levites, cum Paulo gentium Apostolus ordinatus, unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur. Gewiß ist demnach, daß Hieronymus unseren Brief für apokryphisch erklärte, wie er ihn denn auch anderswo also nennt [36]. Aus folgender Aeußerung desselben Hieronymus:

34) Hist. eccl. VI, 14.

35) Catal. de script. eccles. c. 6.

36) Comment. in Ezechiel. lib. XIII. c. 43, 19. Vgl. De interpret. nominum hebr., wo der Brief Barnabä nach der Apokalypse Johannis gestellt wird, und die in ihm vorkommenden Namen erklärt werden. Allein dieß kann, wie Hug (Freibg. Zeitschr. Hft. 2. S. 137.) bemerkt, ein späterer Anhang seyn, der wirklich auch in einem Bodleyanischen Manuscripte fehle;

apocrypha sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur [37]), ſchloß man nun, Hieronymus habe unſeren Brief zu den ψευδεπιγράφοις gerechnet, und ſo den Barnabas nicht für den Verfaſſer deſſelben gehalten. Es iſt dieß aber zuviel gefolgert, den Hieronymus konnte den Barnabas für den Verfaſſer des Briefes halten, und dieſen doch den Apokryphen beizählen. Das Wort ἀπόκρυφον nämlich, aus der Sprache der Juden entnommen und überſetzt, — der vorchriſtlichen Kunſtſprache der alexandriniſchen Kritik iſt es ſchlechthin fremd — bezeichnet bei Juden und Chriſten in der erſten Bedeutung eine, wenn auch ächte, doch vom corpus der heiligen Bücher ausgeſchloſſene Schrift. Bei den Chriſten hat es ſodann noch eine zweite Bedeutung angenommen, und zeigt eine Schrift an, die unächt, und demjenigen, deſſen Namen ſie trägt, nur unterlegt iſt (ψευδεπίγραφον); oder, wenn ſie anonym wäre, einem ſpätern Zeitalter heimfällt, als dasjenige iſt, deſſen Schein ſie ſich aneignen will [38]). In der erſten Bedeutung des Wortes nun könnte Hieronymus unſeren Brief für apokryphiſch, d. h. uncanoniſch erklärt haben, und denſelben doch dem apoſtoliſchen Barnabas zuſchreiben. Und ſo iſt es auch; nur läßt ſich Hieronymus nicht des Weitern darauf ein, ob der unter dem Namen des Barnabas vorhandene Brief wirklich dem apoſtoliſchen Manne dieſes Namens zugehöre, oder nicht; ihm iſt die Hauptſache, daß der Brief nicht in den Canon gehöre. Es iſt möglich, daß er blos ſagen will: Barnabas der Apoſtel hat einen Lehrbrief geſchrieben, und dafür hält man gemeinhin eine unter den apokryphiſchen Büchern annoch erhaltene Schrift. Urgirt man dagegen den Ausdruck: Barnabas . . . unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit; ſo hätte Hiero-

auch ſonſt ſeyen in ſpätere Zuſätze im beſagten Werke des Hieronymus.

37) Epist. 7. ad Laetam.

38) Hug, Freibg. Zeitſchr. Hft. 2. S. 139.

nymus nicht blos die opinio vulgaris hier referirt, sondern selber der Ansicht gelebt, der apostolische Barnabas sey wirklich der Verfasser des in Frage stehenden altchristlichen Schriftchens.

In keiner Weise also, und noch weniger als Eusebius, kann Hieronymus als ein Zeuge gegen die Aechtheit unseres Briefs aufgeführt werden, und Alle, die in solcher Weise die Authentie des letztern bekämpften, haben sich vergebliche Mühe gemacht. Wir aber können nicht umhin zu bekennen, daß die äußeren Zeugnisse der alten Kirchenväter günstig für den Brief Barnabä sprechen, und daß andere wichtige Gründe vorhanden seyn müssen, wenn wir ihnen entgegen auf die Seite der Bekämpfer seiner Aechtheit zu treten uns entschließen sollen. Manche Gründe der Art sind schon von Andern angeführt worden; wir müssen sie aufzählen und prüfen, verwerfen oder verstärken, und ihnen dann die unsrigen anschließen.

1. Ein großes Gewicht legen Natalis Alexander, Hug und Andere darauf, daß unser Brief in den biblischen Canon hätte aufgenommen werden müssen, wenn ihn das christliche Alterthum für ein Werk des apostolischen Barnabas angesehen hätte. Man beruft sich hiebei auf eine Aeußerung des h. Augustinus, welcher in Beziehung auf die Apocrypha Andreae et Joannis sagt: „si illorum essent, recepta essent ab ecclesia“ [39]). Auffallend ist, wie Natalis Alexander auf dieses Argument einen so großen Nachdruck legen konnte, er, der doch selber ein paar Seiten vorher in Betreff der angeblichen Briefe Pauli an Seneka äußert: non enim canonica sunt quaecunque scripta sunt ab auctoribus sacris, nisi in arcem canonicae auctoritatis ab ecclesia suscepta sint [40]). Auf diese Inconsequenz hat schon Mansi in der von ihm besorgten neuesten Ausgabe der Kirchengeschichte des genannten französischen Dominikaners

39) Contr. adversarium Legis et Prophet. lib. I. c. 20.
40) Hist. eccl. Sec. I. c. 12. art. 5. p. 42.

aufmerksam gemacht, und es wundert uns wie Herrn Henke dieses entgehen konnte, da, wo er zu zeigen strebt, wie die älteste Kirche, ohne an der Aechtheit unseres Briefes zu zweifeln, demselben doch einen Platz in dem Canon habe verweigern können. Es habe vielleicht, meint er, der allegorisirende Charakter des Briefes schon der alten Kirche nicht gefallen; allein solche Manier lag doch selbst im Geschmacke jener Zeit, und wäre sie überhaupt zuwider gewesen, dann hätte die Kirche wohl auch den Hebräerbrief nicht aufnehmen dürfen. Sicherlich war das Allegorisiren kein hinlänglicher Grund zur Verwerfung einer erweislich von einem Apostel herrührenden Schrift. Vielleicht, sagt Henke weiter, ward der Brief deßhalb nicht aufgenommen, weil sein Verfasser keiner der Zwölfe, und somit kein Apostel im engeren Sinne des Wortes war (p. 25). Darauf giebt Hug die gehörige Antwort: es hätte die Stelle Gal. 2, 9. 10. nicht übersehen werden sollen, wo die Apostel den Barnabas, wie den Paulus, als ihren Genossen anerkannt haben. Auch die Stelle I. Cor. 9, 5. 6. schließt ihn in den Kreis derselben ein. Drittens, meint Henke, sey vielleicht unser Brief in der ältesten Zeit nur wenig verbreitet gewesen in der christlichen Kirche, und darum bei Consolidirung des Canon's vergessen worden. Aber Henke giebt selbst zu, daß zu des Celsus Zeiten, also um's Jahr 150 unser Brief schon ein großes Ansehen unter den Christen gehabt habe, und überall bekannt gewesen sey (p. 37.) Ja Henke stimmt sogar (p. 36) dem Origenes bei, wenn dieser den Brief einen katholischen nennt. Und ein an eine große Anzahl von Lesern [41]) gerichteter, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts allgemein bekannter Brief soll bei Consolidirung des Canon's übersehen worden seyn? Vielmehr möchte ich glauben, Herr Henke habe sich selbst hier ein Ueber-

41) Nach unserer Ansicht ist zwar der Brief keine ἐπιστολὴ καθολική, aber doch immerhin für einen größeren Leserkreis bestimmt.

ſehen zu Schulden kommen laſſen. War denn der bibliſche Canon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ſchon gänzlich fixirt, und hat man denn nicht noch im vierten über die Canonicität einzelner bibliſchen Stücke Anſtände gehabt, wie die oben angeführte Stelle aus Euſebius (III, 25.) ausweist?

Wir wollen nun zwar nicht behaupten, daß aus der Nichtaufnahme des Briefes Barnabä in den Canon nothwendig auch deſſen Unächtheit folge; aber man kann unſeres Bedünkens auch nicht läugnen, daß ſchon das früheſte chriſtliche Alterthum gegen unſeren Brief ein gewißes Aber gehabt haben muß.

Keine Schrift eines Apoſtels iſt uns ſonſt bekannt, die nicht in den Canon aufgenommen worden wäre, und nur unſern ſo umfaſſenden Lehr-Brief ſollte das Unglück der Ausſchlieſſung allein getroffen haben, während doch ganz unbedeutende und kleine Schreiben eine Stelle im bibliſchen Canon erhielten! Wie ließe ſich auch, ohne jene beſonderen Bedenklichkeiten der alten Kirche, erklären, daß der Brief Barnabä niemals ſolches Anſehen bekommen hat, wie der des pauliniſchen Schülers Clemens an die Corinther? Barnabas war doch ein viel älterer und wichtigerer Mann als dieſer, er der Chriſto ſelber ohne Zweifel noch nahe geſtanden iſt und aus ſeinem eigenen Munde die Lehre des Heils vernommen hat. Vom clementiniſchen Briefe erzählt Euſebius, daß er öffentlich in den Kirchen verleſen worden ſey [42]), von dem des Barnabas aber weiß er nicht das gleiche zu rühmen. In dem letzten der ſogenannten apoſtoliſchen Canones werden die Briefe des römiſchen Clemens den canoniſchen Schriften angereihet, von dem Briefe Barnabä aber iſt keine Rede. Der hochwichtige uralte alexandriniſche Bibelcodex hat hinter den canoniſchen Schriften des Neuen Teſtamentes die beiden Briefe von Clemens, ſichtlich dem alten Kirchengebrauche gemäß, aber vom Briefe Barnabä hat er auch

42) Hist. eccl. IV, 23.

nicht ein Wort aufgenommen. Sollte endlich in den alten Handschriften der Brief Barnabä ohne Grund dem Briefe des h. Polykarp an die Philipper nachgestellt worden seyn, oder hätte man vielleicht erstern für jünger als letztern gehalten [43]? Einen Verdacht, glaube ich immerhin muß gegen unseren Brief schon die alte Kirche gehabt haben.

2. Auch aus der Abfassungszeit unseres Briefes haben schon einige Gelehrte gegen die Autorschaft Barnabä argumentirt und behauptet: der Brief ist K. 16 zu Folge nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 geschrieben, Barnabas aber kann so lange nicht gelebt haben; darum kann der fragliche Brief auch nicht von seiner Hand herrühren. Gegen den Major dieses Schlußes ist nicht das Geringste einzuwenden; der Untersatz dagegen kann mit allen auftreibbaren Gründen nicht über die Wahrscheinlichkeit hinaus zur Gewißheit gebracht werden; darum bleibt noch immer der Fall offen, daß Barnabas erst nach jener traurigen Katastrophe Jerusalems aus dem Leben geschieden sey, und darum noch der Verfasser unseres Briefes seyn könne. Wir haben oben S. 31—37 die Frage nach dem Todesjahre des apostolischen Barnabas untersucht und gesehen, daß der cyprische Mönch Alexander hiefür die Jahre 53 bis 57 offen laße, daß man durch die alten Marterakten von Pseudomarkus auf das erste dieser Jahre geführt werde, daß die beiden Genannten die cyprische Tradition repräsentirten und darum ihre Angabe, als dem Vaterlande und der Todesstätte des Barnabas entstammend, nicht gänzlich zu mißachten sey, und daß sich endlich durch die Annahme eines so frühen Endes unseres heiligen Mannes am leichtesten erklären lasse, warum sein Vetter und Begleiter

43) Der Brief Polykarps fällt zwischen die Jahre 107 bis 116. Le Moyn hat aus der genannten Stellung gefolgert, unser Brief habe wohl den h. Polykarp zum Verfasser. Es ist dieß aber eine mehr als kühne Vermuthung.

Markus seit dem Jahre 62 wieder in der Reisegesellschaft Pauli gefunden wird. Es habe darum, sagten wir oben, der frühzeitige Tod Barnabä alle Wahrscheinlichkeit für sich, aber mit voller Evidenz läßt sich hierüber doch nichts behaupten, und über einen Verdacht gegen unsern Brief kann man es mit der obenangeführten Argumentation nicht hinausbringen. Ein einziger Verdachtsgrund hat nun freilich keine große Stärke, aber viele solcher Gründe vereint liefern sogar einen halben juristischen Beweis; wie viel mehr mögen sie dem kritischen Gerichte genügen?

3. Ein solcher neuer Verdacht erwächst Vielen aus jener berüchtigten Aeußerung des fünften Kapitels, wo die Apostel die allergrößten Sünder, ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομώτεροι genannt werden. Eine so offenbar falsche Beschuldigung, sagt man, kann unmöglich Barnabas, ein Genoße der Apostel, auf diese gewälzt haben. Wir geben den Vertheidigern unseres Briefes zwar gerne zu, daß hier von dem Leben und den Sitten der Apostel vor ihrer Bekehrung die Rede sey; aber auch hiefür, müßen wir sagen, ist der Ausdruck viel zu stark gegriffen, und eine Verworfenheit von ihnen behauptet, die in der That doch nicht statt gehabt hat. Es nennt sich zwar Paulus selbst den größten der Sünder [44]), aber ganz sichtlich aus keinem anderen Grunde, als weil er früher, in der Zeit seiner Unwissenheit, ein Lästerer und Verfolger gewesen sey. Aus demselben Grunde demüthiget er sich auch in zwei andern Stellen (I Cor. 15, 9. Ephes. 3, 8.), aber von einem Geständnisse anderweitiger sittlicher Depravation ist auch nicht im Geringsten die Rede. Ebenso wenig trifft jener Vorwurf mit Recht die übrigen Apostel, denn fast allen aus ihnen kann nicht der leiseste Verdacht früherer Unsittlichkeit nahekommen. Wir wollen uns nicht auf die Nathanaelsseele und das edle Gemüth des Johannes berufen; selbst der Zöllner Matthäus ist sicher

44) I. Tim. 1, 13. 15.

kein tiefgesunkener Sünder gewesen, wie seine unbedingte Willigkeit, dem Meister zu folgen (Mark. 2, 14.), sattsam beweisen mag. Daß unser Brief in der besprochenen Stelle sich eine gewaltige Uebertreibung erlaube, ist somit völlig gewiß. Richtig ist freilich auch, was Möhler bemerkt, daß der fragliche Ausdruck in einem Zusammenhang stehe, wo es dem Barnabas darauf ankommt, die herzenumbildende Macht des Erlösers in ihrer ganzen Größe zu zeigen [45]); aber unwidersprechlich gewiß ist dennoch, daß solches hier auf Kosten der Wahrheit geschieht, und daß sich solche Uebertreibung viel eher von einem rhetorisirenden Apologeten des zweiten oder dritten Jahrhunderts, als von einem Apostel erwarten ließe. Von einem Tertullian z. B. würde uns solche Aeußerung gar nicht befremden, aber apostolisch will sie uns keineswegs lauten [46]).

Uebrigens sind wir nicht gemeint, hierauf ein solches Gewicht legen zu wollen, wie Twesten, der um jenes Ausdruckes willen allein schon unseren Brief dem apostolischen Barnabas absprechen zu müßen geglaubt hat [47]). Wir erkennen darin nicht mehr, aber auch nicht weniger, als einen neuen Verdachtsgrund. Dahin rechnet man auch

4. Die naturhistorischen Abgeschmacktheiten, womit das zehnte Kapitel unseres Briefes angefüllt ist. Was hier über den Hasen, die Hyäne und das Wiesel gesagt wird [48]), ist unwidersprechbar albern, und setzt mehr, als gewöhnliche Leichtgläubigkeit voraus, zumal da alle diese Thiere nicht zu den seltenen gehören, von denen nur in der Fabel sich eine Kunde erhalten hat, wie von dem Vogel Phönix, dessen auch der römi-

45) Patrol. Bd. I. S. 89. Möhler spricht sich für die Aechtheit des Briefes Barnabä aus.

46) Vgl. Baur, Pastoralbrief. S. 125.

47) Dogmatik, Th. I. S. 104. Anmk.

48) S. oben S. 87. 88.

ſche Clemens (1. Cor. 25.) gedenkt. Wir können der Vermuthung nicht widerſtehen, ein gar ſehr allegoriſirluſtiger Mann, den wir uns nicht als einen Apoſtel zu denken vermögen, habe hier begierig die unglaublichſten Sagen ergriffen, nicht um ihre Wahrheit, ſondern nur darum bekümmert, daß er mit ihnen ſeine hochgnoſtiſchen Deutungen ſpiken und aufputzen könne. Uebrigens waren natürlich auch die Apoſtel in der Naturgeſchichte keine untrüglichen Meiſter, ſo daß noch immer die Möglichkeit offen bleibt, der apoſtoliſche Barnabas ſelbſt ſey in den fraglichen Fehler verfallen.

Zu neuem Verdachte gab und giebt

5. jene Aeußerung im neunten Kapitel Veranlaſſung, wo gegen die Beſchneidung geſagt wird, ſie können kein Siegel und Zeichen des göttlichen Bundes ſeyn, denn auch alle Syrer, Araber, Götzenprieſter und Aegypter ſeyen beſchnitten, ohne doch einen Antheil am göttlichen Bunde zu haben. Solche Behauptung meint insbeſondere Hug [49]), könne unmöglich vom apoſtoliſchen Barnabas herrühren, dem die Irrthümlichkeit dieſer Ausſagen in keiner Weiſe hätte verborgen ſeyn können. Er, der ſo lange in der Hauptſtadt von Vorderſyrien, Antiochien, ſich aufhielt, mußte wiſſen, daß bei den Syrern die Beſchneidung nicht eingeführt ſey [50]). Ja jeder Paläſtinenſer, und wenn er auch die Grenzen ſeines Vaterlandes gar nicht überſchritt, war ſicher darüber unterrichtet, welche von den benachbarten Völkern die den Juden ſo heilige Beſchneidung beobachteten, und welche nicht. Um aber ſeiner Unwiſſenheit in dieſem Punkte die Krone aufzuſetzen, ſagt unſer Verfaſſer: „auch alle Prieſter der Idole ſeyen beſchnitten.“ Wie konnte Barnabas, ſagt Hug, der mit Paulus die ſüdlichen Provinzen von Kleinaſien durchge-

49) Freibg. Zeitſch. Hft. 3. S. 213 ff.

50) S. hierüber oben S. 82 Anm. 18, wo in der Stelle aus Joſephus Flavius *περιτέμνονται* ſtatt *περιτέμνοντες* zu leſen iſt.

predigt hat, Solches ſchreiben? — Alle Bemühungen Cotelier's und Rördam's, in die fraglichen Worte unſeres Briefes noch einen erträglichen, nicht von Unwahrheit ſtrotzenden Sinn hineinzulegen, ſind umſonſt und vergeblich, denn von den Syrern ſelbſt, nicht von den Nachbarn der Syrer, wie Rördam will, ſpricht ſichtlich unſere Stelle, und das Wort πᾶς wird immer jeder laxeren Deutung „manche" u. d. gl. widerſtreben. Kurz, was oben von der Beſchneidung aller Syrer und Götzenprieſter geſagt wird, erregt wenigſtens einen ſtarken Verdacht, daß wohl ein Anderer ſich dieſen Irrthum habe zu Schulden kommen laſſen, nicht aber jener apoſtoliſche Mann, der ſo manchfachen Verkehr mit den Syrern und kleinaſiatiſchen heidniſchen Prieſtern gehabt haben muß.

Noch kräftigere Waffen gegen die Aechtheit unſeres Briefes hat man

6. aus dem Charakter deſſelben geholt. Zu einem Hauptanſtoße gereichen nämlich die ſpielenden, abgeſchmackten und albernen Allegorien, welche dieſer Brief in ſo großer Anzahl, namentlich in den Kapiteln 6—11 enthält. Beſonders findet Hug [51]) die große, in mehreren Stadien verlaufende Allegorie des ſechsten Kapitels über alle Maßen abgeſchmackt. Das von Gott verheißene Land, welches von Milch und Honig fließt, wird hier zuerſt auf die Menſchwerdung Chriſti, dann auf die Umgeſtaltung der Menſchheit durch Chriſtus, endlich drittens auf die chriſtliche Kirche gedeutet, auf was Alles Gott ſchon in jener Verheißung durch Moſes (II. Moſ. 33, 1.) hingewieſen haben ſoll.

Abgeſchmackt iſt weiter die Zahlenmyſtik, die in der Beſchneidung von 318 Menſchen durch Abraham einen Typus des Kreuzes Chriſti finden will K. 9, ohne zu bedenken, daß nur durch die griechiſchen Zahlzeichen, nicht aber durch die hebräiſchen ſolche

51) Freibg. Zeitſch. Hft. 2. S. 147.

Deutung überhaupt nur möglich ſey, und daß ſie darum der Bibel nur aufgedrungen ſeyn könne. Es iſt abgeſchmackt zu ſagen, 318 wird mit T I H geſchrieben, das T aber hat Kreuzesform und iſt darum ein Typus des Kreuzes, I und H ſind die Anfangsbuchſtaben von Ἰησοῦς, darum bedeuten ſie auch Jeſus, und T I H heißt alſo nichts Anderes, als σταυρὸς Ἰησοῦ. Wer ſo argumentiren konnte, mußte aber nebenbei noch ein ſo eingefleiſchter Helleniſt ſeyn, daß ihm der Gedanke gar nicht kam, die Bibel ſey urſprünglich in einer andern, als in der griechiſchen Sprache geſchrieben worden. Davon aber, daß auch noch ein Verſtoß gegen die Bibel in der beſagten Stelle enthalten ſey, wollen wir hier ſchweigen, da es uns gegenwärtig nur um Nachweiſung einer eines Apoſtels unwürdigen Spielerei mit Allegorien zu thun iſt. Beiſpiele hievon liefern uns noch reichlich die Kapitel 7, 8, und 10, wo in der rothen Kuh und in den beiden Böcken ein ganzes Magazin von Typen auf Chriſtus und ſein Leiden ꝛc. gefunden, aus den moſaiſchen Speiſegeſetzen aber ein höherer geiſtiger Sinn auf eine ſo willkührliche und gekünſtelte Weiſe herausallegoriſirt wird, daß kaum Jemand des Lachens darüber ſich zu enthalten im Stande iſt. All dieſes unaufhörliche Allegoriſiren und kindiſche Typologiſiren laßt ſich, wie man ohne großes Wagniß behaupten kann, gar nicht von einem apoſtoliſchen Manne erwarten, der als voll des heiligen Geiſtes in der Bibel geſchildert wird (A. G. 11, 24), und der wegen der Kraft ſeiner begeiſterten Beredtſamkeit den Beinamen Barnabas von den Apoſteln ſelber erhalten hat. In dem apoſtoliſchen Barnabas, wenn er gleich hinter Paulus zurücktritt, muß dennoch eine ganz andere Kraft der Rede, eine viel tiefere Innerlichkeit und Gemüthlichkeit der chriſtlichen Anſprache geherrſcht haben, als in dem Verfaſſer des froſtigen, tändelnden Briefes, den wir vor uns haben. Es iſt zwar richtig, daß auch der Apoſtel Paulus (Gal. 4, 22 ff.), und insbeſondere der Verfaſſer des Hebräerbriefes ſich Allegorien erlaubt haben; aber dieſe

tragen unverkennbar einen weit großartigern Charakter [52]), nirgends zeigt ſich hier ein krankhaftes, nimmerſattes Haſchen nach Typen und typiſchen Beziehungen, überall iſt Modus in rebus, und am weiteſten ſind die canoniſchen Schriftſteller von der lächerlichen Eitelkeit entfernt, die der Verfaſſer unſeres Briefes zu Tag legt, wo er auf ſeine eigene Weisheit beifällig hinſehend ſagt: „keiner hat je eine ächtere Lehre von mir erhalten, aber ich weiß, daß ihr würdig ſeyd," nämlich, das große Geheimniß der Zahl 318 zu erſchauen. Auch in einer anderen Stelle überhebt er ſich auf eine unpaßliche Weiſe ob ſeiner vermeintlichen Einſicht. K. 6. Selbſt verwundert darüber, wie gut er die Verheißung des von Milch und Honig fließenden Landes zu deuten verſtehe, ruft er ganz begeiſtert aus: „geprieſen ſey unſer Herr, der Weisheit und Erkenntniß ſeiner Geheimniße in uns gelegt hat" [53]). — Ich kann mir wirklich nicht denken, wie die einfachverſtändigen, nüchternen und herzlichen Apoſtel den Barnabas wegen ſeiner gottbegeiſterten Beredtſamkeit hätten bewundern können, wenn er ſolche Tiraden und Spielereien zu Markte gebracht hätte, wie unſer Brief ſie enthält. Ich will die äſthetiſche Bildung der Apoſtel nicht zu hoch anſchlagen, aber der ſchlichteſte Mann gerade wird den geringſten Gefallen an unſerem Briefe finden können; denn es iſt keine kräftige Hausmannskoſt, die ihm hier geboten wird, ſondern ein bis zur Ungenießbarkeit raffinirtes Gericht einer entarteten Kunſt, die hauptſächlich in Alexandrien ſeit Philo ihr Unweſen trieb. Sichtlich hat unſer Brief nicht das von Euſebius (H. E. III, 25.) an einer apoſtoliſchen Schrift verlangte τὸ τῆς φράσεως ἦθος τὸ ἀποστολικὸν, und hält hierin mit keinem Werke eines apoſtoliſchen Vaters, geſchweige

52) Vgl. Bleek, Comment. über den Hebräerbrief. I. Thl. S. 416, der ſelbſt die Aechtheit des Briefes Barnabá anficht, und deſſen Urtheil darum um ſo unverdächtiger iſt.

53) S. oben S. 62. 63.

eines Apoſtels ſelber, irgend eine gerechte Vergleichung aus. Hält man ihn an den Maßſtab der ächten Briefe des römiſchen Clemens, oder an die Ignatianiſchen Schreiben; man wird geſtehen müßen, dieſe haben weit mehr apoſtoliſche Art an ſich, während er das Gepräge einer von der apoſtoliſchen Einfachheit und ruhigen Würde entfernteren Zeit an ſich trägt. Ich ſtimme darum Herrn Ullmann bei, wenn er ſagt, daß dieſes übertriebene, unhiſtoriſche, grund- und bodenloſe Idealiſiren, dieſe falſch gnoſtizirende Richtung, dieſes pomphafte prahleriſche Anpreiſen einer Tiefkenntniß, die doch in der That alles tieferen Gehalts ermangelt, billigerweiſe von einem einfachen, praktiſchen, durch ſeine lebendige Wirkſamkeit für das Evangelium ſo ausgezeichneten Apoſtelgehülfen nicht erwartet werden dürfe [54]). Weit mehr iſt ſolche Manier im Geſchmacke eines alexandriniſchen Judenchriſten des zweiten Jahrhunderts gelegen, der ſolche Meiſterſtücke der Allegoriſirkunſt aus der dortigen jüdiſchen Gelehrtenſchule hervorgehen ſah, und bemerken konnte, wie ſelbſt ein Philo auf ſolche Weisheit ſich nicht wenig zu Gut thut [55]). Aus dieſer Schule mag er dann mit der ganzen Manier auch den terminus technicus für ſolche Art von Weisheit, nämlich den Ausdruck γνῶσις entlehnt haben [56]). Doch wir wollen der weitern Unterſuchung nicht vorgreifen; wollen vielmehr den Inhalt des Briefes noch näher betrachten, um zu ſehen, ob dieſer dem apoſtoliſchen Barnabas und dem, was wir von ihm wiſſen, völlig entſpreche.

7. Barnabas war ein Levite, der längere Zeit in Jeruſalem lebte, als noch der jüdiſche Tempel ſtand, und die heiligen Gebräuche in demſelben geübt wurden. Bei ihm kann man darum eine genaue Kenntniß des Geſetzes, eine Vertrautheit mit der hei-

54) Studien u. Krit. Bd. 1. S. 388.
55) S. oben S. 84 in der Anm. 27.
56) S. oben S. 62. Not. 21. u. 22. S. 83. Not. 22. S. 90. Not. 25.

ligen Schrift, und eine umfassendere Bekanntschaft mit den gottesdienstlichen Ceremonien mit vollem Rechte voraussetzen. Wenn nun aber gerade hierin bedeutende Verstöße in unserem Briefe sich vorfinden; so erwächst daraus gewiß ein nicht unkräftiger Verdacht gegen die Autorschaft des apostolischen Barnabas, von welchem solche Unrichtigkeiten nicht zu erwarten stünden [57]). Es finden sich aber in der That deren nicht wenige in unserem Briefe. Im siebenten Kapitel wird erzählt, daß die Priester am großen Versöhnungstage das Eingeweide eines Bockes, ungewaschen mit Essig verzehren sollten [58]). An jenem Feste aber durfte der Bibel zu Folge Niemand bei Todesstrafe auch nur das Geringste genießen III. Mos. 23, 29. Es ist dann weiter höchst unglaublich, daß je an einem Tage den jüdischen Priestern die sonderbare Pflicht auflag, die Eingeweide eines Thieres ungewaschen zu verzehren; Bibel und Talmud wißen hievon nichts, im Gegentheile ordnet erstere überall Waschungen und die strengste Reinigkeit an. Ebensowenig ist richtig, was in demselben Kapitel tiefer unten (S. 69. 70.) von einem Mißhandeln, Anspeien und Durchstechen des hircus emissarius gesagt wird. Nicht nur ist dieß nicht in der Bibel und im Talmud enthalten, es findet sich vielmehr in letzterem gerade das Gegentheil, der Bock sey auf einem Gerüste, gegen jede Mißhandlung gesichert, an den Ort seiner Bestimmung gebracht worden. Ebenso wenig ist biblisch oder traditionell begründet, daß die Purpurwolle, welche diesem Bocke um das Haupt gewunden ward, nachher auf eine Brombeerstaude gelegt wurde; im Gegentheil läßt sie der Talmud ganz einfach auf einen Felsen legen, und der Verdacht ist nahe, unser Brief habe die Brombeerstaude darum genannt, weil die Dornenkrone Christi daraus geflochten gewesen seyn soll [59]).

57) S. oben S. 3.
58) S. oben S. 66. 67. Not. 6.
59) S. oben S. 72. Not. 15.

Ueberhaupt haben wir oben geſehen, wie die Sage, die in unſerem Briefe niedergelegt iſt, ſich wohl gebildet haben könne zu einer Zeit, die eifrig bedacht war, im A. T. ſo viel Typen und Vorbilder Chriſti als möglich zu finden, und wo kaum irgend Jemand mehr lebte, der den Tempeldienſt und ſeine heiligen Gebräuche noch mit eigenen Augen geſehen hat [60]). Der apoſtoliſche Barnabas aber mußte wiſſen, daß am großen Verſöhnungstage Niemand etwas genießen durfte, am wenigſten ungewaſchenes Eingeweide, und daß jener Bock allen Mißhandlungen völlig entrückt war, denn Barnabas muß doch mehrmal das große Verſöhnungsfeſt in Jeruſalem ſelber erlebt haben.

Wenn unſer Brief hier zu viel geſagt hat, ſo ſagt er in demſelben Kapitel auch zu wenig, und ſchweigt von Punkten, die weſentlich zum Ritus gehörten [61]).

Auch im achten Kapitel, wo von der rothen Kuh die Rede iſt, kommen Unrichtigkeiten vor, welche nicht wohl auf Rechnung des apoſtoliſchen Barnabas, als eines Leviten, geſetzt werden können. Unrichtig iſt vor allem, wie wir oben zeigten [62]), daß die, ſo die Kuh brachten, ſchlachteten und verbrannten, grobe Sünder müßten geweſen ſeyn; unrichtig iſt auch, daß ausſchließlich Knaben die Aſche derſelben zu ſammeln und die Beſprengung vorzunehmen gehabt hätten [63]); aber die größte Unrichtigkeit iſt hier das gänzliche Mißverſtehen des Ritus mit der rothen Kuh, das ſich unſer Verfaſſer, wie wir oben gezeigt haben, zu Schulden hat kommen laſſen [64]). Er hat das Schlachten der Kuh für ein Sündopfer gehalten, während ſie doch in der That mit der Sündhaftigkeit in gar keiner Berührung ſtand,

60) S. S. 66. 67. Not. 6. u. Not. 12.
61) S. 71. Not. 14.
62) S. 74. An. 1.
63) S. 76. An. 2.
64) S. 73. In der Note u. S. 76.

und nur dazu dienen sollte, diejenigen zu reinigen welche sich durch Berührung eines Todten befleckt hatten. Ein Levite aber muß doch wohl die Bedeutung dieses Ritus gekannt und begriffen haben.

Nach solchen deutlichen Beweisen, daß der Verfasser unseres Briefes mit den heiligen Gebräuchen und dem Tempeldienste in concreto nicht recht genau bekannt gewesen sey, daß er von ihnen zwar vieles gewußt habe, aber auch mehr als wahr ist, und manches nicht richtig; nach all diesem ist kaum mehr nöthig zu zeigen, daß er sich auch sonst zwei Verstöße habe zu Schuld kommen lassen, die sich für einen Leviten nicht schicken wollen. Im K. 9. giebt er an, Abraham habe 318 Männer beschnitten, welche Zahl Barnabas zuversichtlich nur aus einer Combination von 1. Mos. 14, 14. mit 1. Mos. 17, 26. 27. entnommen hat. In ersterer Stelle wird erzählt, Abraham sey mit 318 hausgebornen Knechten dem Lot zu Hülfe gezogen; das andere Citat aber sagt aus: Abraham habe seinen Sohn Ismael, und alle Männer seines Hauses, sowohl hausgeborne als erkaufte beschnitten. Der Beschnittenen waren also nothwendig mehr als 318 an der Zahl, und ein in der Bibel bewanderter Levit hätte wißen müßen, daß durch diesen Umstand das ganze Gebäude seiner gegen Ende von K. 9. aufgeführten prahlerischen Weisheit plötzlich zusammenstürze. Sollte etwa der begeisterte Redner Barnabas, der *viὸς παρακλήσεως*, sich hier solche Blößen gegeben haben?

Aehnlich ist der chronologische Verstoß im K. 12. in Betreff des Josua, den wir schon S. 100 in der Note 18 gerügt haben; auf den wir übrigens kein großes Gewicht zu legen gesonnen sind.

Was uns aber am wenigsten geneigt macht, in dem Verfasser unseres Briefes den apostolischen Barnabas zu erkennen, das ist

8. Die Art und Weise, wie derselbe vom Juden-

thum und den mosaischen Institutionen und Gebeten spricht. Barnabas war ein Hellenist von Geburt, und hatte wohl schon in seinem Vaterlande die Grundlagen einer freieren Richtung gewonnen, die ihn zum Missionär unter den Heiden besonders befähigte [65]). Um dieser freieren Richtung willen war er wohl auch zur Leitung der jungen heidenchristlichen Gemeinde in Antiochien auserkohren worden, denn ein Judaist hätte für diese Stelle nimmer getaugt [66]). Aber ebenso gewiß mußte, wie wir sagten, der, dem die Apostel jene junge Gemeinde anvertrauen wollten, auch vom andern Extreme frei, durfte in keiner dem Judenthume und dessen Institutionen feindlichen Richtung befangen seyn, denn er hätte eben dadurch das zarte Band, das sich zwischen Heiden- und Judenchristen zu bilden begann, in seinem Werden zerrissen, und eine Kluft zwischen Brüdern in Christo gesetzt. Es mußte wohl den Heidenchristen ihre Freiheit vom alten Gesetze gerettet, aber nicht im Geringsten durfte ihnen Mißachtung der mosaischen Gebräuche und Vorschriften eingepflanzt werden, wozu ohnehin an sich schon die Heiden geneigt waren, und wodurch sie die Judenchristen nur bitter kränken und tief hätten verletzen müssen. Auch die völlig orthodox christgläubigen Judenchristen der alten Zeit hiengen noch mit einer rührenden Pietät an ihrer jüdischen Mutterkirche, erkannten in ihr den alten Bund Gottes mit der Menschheit, und in ihren Einrichtungen — Ordnungen göttlicher Weisheit zur Erziehung des hochbegnadigten Volkes, aus dem der Messias hervorgehen sollte. Noch hatten sie die Verbindung mit dem alten Tempel nicht abgebrochen, noch besuchten sie denselben in den Stunden des Gebetes, und annoch lag sich ein Jakobus die Kniee wund auf dem Fußboden des Heiligthums. Ihnen gegenüber mußte also auch den neuen Heidenchristen Achtung eingeflößt werden

65) S. oben S. 3.

66) S. oben S. 16 u. 17.

gegen die mosaischen Gebräuche und gegen Alles, was den Judenchristen heilig und theuer war, denn gegenseitige Achtung ist ja die erste Bedingung aller Toleranz. Der Lenker und Hirte der antiocheniſchen Gemeinde durfte darum weder den Heidenchristen das Joch des mosaischen Gesetzes auflegen wollen, noch aber andererseits geringfügig vom Judenthum urtheilen, wenn er nicht wollte, daß die Heidenchristen ihre Brüder aus dem Judenthum belächeln, letztere aber erstere dafür hassen und anfeinden sollten.

Der Mann aber, der unseren Brief geschrieben hat, gehörte solcher richtigen Mitte, wie sie der apostolische Barnabas haben mußte, sicherlich nicht an. Wie hätte er z. B. die alten Judenchristen gereizt und verletzt, wenn er den Werth der Beschneidung auch im A. B. gänzlich in Abrede stellte? Nicht blos dem Juden, auch dem Judenchristen galt sie als altes Bundeszeichen, als Siegel des Paktes, den Gott mit dem jüdischen Volke geschlossen hatte. Unser Brief aber stellt dieß K. 9. geradezu in Abrede; auch die Syrer, Aegypter und andere Völker, sagt er, seyen beschnitten, und darum müßten auch sie Bundesglieder seyn, wenn die Beschneidung Bundeszeichen gewesen wäre. Auch für die Zeiten des alten Bundes weiß er darum der Beschneidung keine Achtung zu zollen; sie ist ihm nicht blos im Christenthume abgeschafft, sie hat vielmehr nach seiner Ansicht nie eine andere Bestimmung gehabt, als doppelter Typus zu seyn, erstens der geistigen Beschneidung der Ohren und Herzen, und zweitens des σταυρὸς Ἰησοῦ. Das war aber eine harte Rede, und welcher Judenchrist konnte sie ertragen? Und wie mußte der Judenchrist, der sich noch beschneiden ließ, in den Augen seiner heidenchristlichen Glaubensgenossen erscheinen, welchen solches gelehrt wurde? Nothwendig hätte diese Lehre von vornherein schon den Frieden zwischen Juden- und Heidenchristen völlig zerstört.

Der Judenchrist war überzeugt, und es ist apostolische Lehre, daß das Gesetz Kraft und Geltung gehabt habe bis auf die

Erſcheinung des Herrn. Unſer Brief aber lehrt eine ſchon viel frühere Abſchaffung des alten Geſetzes; ſchon durch die Propheten habe Gott ſeinen Widerwillen gegen die jüdiſchen Opfer, Feſte und Faſten geoffenbart. K. 2 u. 3. Als einen ſchon ſeit lange her von Gott verworfenen Gebrauch erklärt er ſomit das, was dem Judenchriſten als ein bis auf die neueſten Zeiten verbindliches und erſt von Chriſtus aufgehobenes Gebot Gottes erſchien. Hätte ſolche Rede nicht abermal die Kluft zwiſchen Heiden- und Judenchriſten nothwendig noch erweitern müſſen?

Ja noch mehr. Ueber alle Maßen gewiß war es dem Judenchriſten, daß Gott einen Bund geſchloſſen habe mit dem jüdiſchen Volke, und daß dieſer alte Bund fortgedauert habe bis zur Ankunft des Meſſias. Unſer Brief aber verletzt das Bundesrecht des jüdiſchen Volkes, ſpricht wenigſtens in einer Weiſe, die gar keine andere Deutung zuzulaſſen ſcheint, wenn er ſagt: Gott hat zwar ſeinen Bund den Juden gegeben, dieſe aber haben denſelben alsbald wieder durch Ungehorſam und Abgötterei verloren, und wie Moſes im Unmuth hierüber die Geſetzestafeln, die ihm Gott gegeben, zerſchlug, gieng auch der kaum geſtiftete Bund ſchon wieder in Trümmer. K. 4 u. 14. Keiner der Apoſtel hat je ſo etwas behauptet, keiner iſt dem hiſtoriſchen Rechte des Judenvolks zu nahe getreten, und kein Judenchriſt konnte eine Lehre ertragen, die ſeine Väter aus dem Bunde mit Gott hinausgeſtellt hätte. — Eine ſolche Lehre läßt ſich nicht blos nicht vom erſten Hirten Antiochiens, ſie läßt ſich überhaupt von keinem Apoſtel und apoſtoliſchen Manne erwarten; gehört vielmehr weſentlich dem zweiten Jahrhunderte an, in welchem der Verfaſſer des Briefs an Diognet mit gleichem Mangel an Reſpekt vom Judenthume, der Beſchneidung und den Speiſegeſetzen geſprochen hat. Auch über letztere führt unſer Pſeudobarnabas K. 10. ſo harte Reden, daß ſie nothwendig vielfachen Anſtoß hätten erregen müſſen. Er giebt zwar zu, daß Gott durch Moſes das Nichteſſen von gewiſſen

Thieren befohlen habe, bezüchtigt aber zu gleicher Zeit die Juden und alle jene einer niedrigen, fleiſchlichen Geſinnung, die da glaubten, es handle ſich hier um Speiſen und ihre Unreinheit, und die nicht einſehen, daß dieſe Abſtinenzgebote einen ganz anderen höheren Zweck haben, und Enthaltung von jenen Laſtern verlangen, welche durch die verbotenen Thiere repräſentirt oder geübt werden. Das ganze Judenvolk von Moſes herab bis auf die Alexandriner, wenige ausgenommen, wie David, bezüchtigt hier unſer Verfaſſer ganz offen und plan eines groben Mißverſtehens der Speiſegebote, ſo daß er ihnen Schuld giebt, ſie haben nur die Schale, nicht aber den Kern derſelben beachtet. Mit ſolcher Lehre hätte Barnabas den Stab über alle paläſtinenſiſchen Juden und Judenchriſten gebrochen, denen der wörtliche Sinn des moſaiſchen Geſetzes heilig war, und in dieſem daſſelbe beobachten zu müſſen glaubten, wenigſtens zu beobachten fortfuhren. Hätte der apoſtoliſche Barnabas den Erſtlingen unter den Heidenchriſten ſolches gelehrt, er hätte ja damit förmlich zu ihnen geſprochen: ſehet die Thoren in Jeruſalem, die ſich eure Brüder nennen, in ihrer Beſchränktheit enthalten ſie ſich gewißer Speiſen und Thiere, und können ſich gar nicht zu dem höheren Sinne jener moſaiſchen Gebote erſchwingen; ſo lange ſie noch Juden waren, haben ſie hierüber in der Finſterniß gelebt, aber auch jetzt ſind die Schuppen noch nicht von ihren Augen gefallen, und in ihrer Blindheit halten ſie den Buchſtaben feſt ſtatt des Geiſtes.

Endlich ſpricht unſer Brief auch von dem Sabbate auf eine unapoſtoliſche, für die erſten Gläubigen aus dem Judenthume unerträgliche und ſie in den Augen der erſten Heidenchriſten herabſetzende Art und Weiſe, wie wir ſolches ſchon in der Note 14. zum Kapitel 15. dargelegt haben [67]). Seine Gedanken, die er dort ausſpricht, ſind: a) „der Sabbat, den Gott angeordnet und eingeſetzt hat, iſt nicht der jüdiſche, vielmehr ward darunter das

67) S. oben S. 112.

glückliche Zeitalter nach der Wiederkunft Christi verstanden; b) im Judenthum konnte überhaupt kein wahrer, Gott angenehmer Sabbat gefeiert werden, weil noch die Heiligkeit des Herzens fehlte, die dem eigenen Worte Gottes gemäß zur Sabbatsfeier nothwendig ist; c) Gott selber hat durch Isaias erklärt, er könne die jüdischen Sabbate nicht ausstehen; darum haben d) die Christen einen andern Tag zu ihrem Wochenfeste erwählt." — So spricht kein Apostel, so sprach sicher Niemand in den apostolischen Zeiten, als von den Judenchristen noch der Sabbat geheiligt ward. So sprach sicher Barnabas nicht in Antiochien als Lehrer der Heidenchristen, denen er Achtung und Liebe für ihre Brüder aus dem Judenthume beibringen mußte; so sprach er sicher nicht auf seinen Missionsreisen, als er an den Sabbaten in den Synagogen auftrat, um die neue Lehre vom Heile zu verkünden.

Barnabas erscheint bei dem Vorfalle in Antiochien, dessen Paulus im Galaterbriefe gedenkt, noch nicht frei von allem jüdischen Sauerteige. Er gehört noch mehr dem Judenthume an, als Paulus, und nimmt weit mehr als dieser auf die Judenchristen Rücksicht, denen er so wenig zum Anstoß gereichen will, daß er sich aus Furcht vor ihnen mit Petrus zugleich zu einem unrechtmäßigen und verstellten Betragen, bis zur Meidung der Heidenchristen hinreissen ließ [68]). Wie ganz anders aber erscheint der Verfasser unseres Briefes? Von Sympathien mit dem Judenthum ist nicht nur keine Spur an ihm, vielmehr gerade das Gegentheil, eine offene antijüdische Richtung; ihm gegenüber ist Paulus in seiner Polemik gegen das Judenthum milde und sanft; unser Verfasser aber kennt keine schonende Rücksicht auf die Judenchristen, keine zarte Behandlung des sie noch an das Judenthum knüpfenden Bandes, und er ist so weit entfernt, aus Furcht vor ihnen der christlichen Freiheit das Geringste zu vergeben, daß kein Ausdruck ihm zu hart, keine Behauptung zu ge-

68) S. oben S. 25.

wagt, und keine Rede zu verletzend iſt, wenn es ſich um Erniedrigung und Herabſetzung des Judenthums und der moſaiſchen Inſtitutionen handelt. Ja er geht hierin weiter, als irgend ein anderer Apoſtel, und läßt ſich von ſeinem antijüdiſchen Eifer bis zu wirklicher Ungerechtigkeit gegen den alten göttlichen Bund, und bis zu irrigen Behauptungen über denſelben hinreißen.

In dieſem Manne glaube ich nimmermehr den apoſtoliſchen Barnabas erblicken zu dürfen, und die ſchon früher erwähnten Verdachtsgründe, mit dieſem letztern und ſtärkſten vereint, ſprechen ſo ſtark, daß ich ihnen gegenüber auf das Zeugniß des alexandriniſchen Clemens kein Gewicht zu legen im Stande bin. Unſer Brief iſt nicht in den bibliſchen Canon aufgenommen worden, wie die Schriften aller andern Apoſtel, er ſtammt aus einer Zeit her, wo aller Wahrſcheinlichkeit nach der apoſtoliſche Barnabas ſchon todt war, er ſpricht mit äußerſter und ungerechter Unzartheit von den andern Apoſteln, er enthält alberne, eines Apoſtels unwürdige Abgeſchmacktheiten, ſagt Unrichtiges aus über die Syrer und Götzenprieſter, worüber der apoſtoliſche Barnabas beſſer belehrt geweſen ſeyn muß; der gnoſtiſirende und allegoriſirende Charakter, den er trägt, iſt ſpielend und ermangelt aller apoſtoliſchen Würde und Einfachheit, wie man ſie bei einem Manne vorausſetzen muß, den die Bibel als des heiligen Geiſtes voll ſchildert; es kommen Unrichtigkeiten und Verſtöße gegen die Bibel und heiligen Gebräuche vor, wie ſolche faſt unmöglich von einem Leviten, der den Tempeldienſt noch mit eigenen Augen geſehen hat, herrühren können, und zu all dieſem noch wird in unſerem Briefe auf eine Art und Weiſe vom Judenthum geſprochen, wie man ſie vom apoſtoliſchen Barnabas keineswegs zu erwarten berechtigt iſt.

Dieſe Summe von Verdachtsgründen iſt ein unüberſteigliches Hinderniß für die Verfechter des apoſtoliſchen Urſprungs unſeres Briefes, und ein mächtiges Bollwerk für jene, welche die An-

thentie deſſelben in Abrede zu ſtellen unternehmen. Ihnen beizutreten trage ich, alles reiflich erwogen, keinen Augenblick Bedenken, und glaube, die Waffen, die man bisher gegen die Authentie des fraglichen Briefes gebrauchte, theils geſchärft, theils vermehrt zu haben.

Doch nur in einem uneigentlichen Sinne wird hier der Ausdruck Authentie identiſch gebraucht mit dem paſſendern: apoſtoliſcher Urſprung des Briefes. Nirgends nämlich giebt ſich der Verfaſſer deſſelben für den apoſtoliſchen Barnabas aus, und der Brief iſt darum kein ψευδεπίγραφον, und kein Werk eines Betrügers, wenn er auch aus der Feder eines Andern gefloſſen iſt. Er kann einen jüngern Barnabas, oder ſonſt einen uns unbekannten Mann zum Verfaſſer gehabt haben, der nicht im Geringſten den Namen eines Apoſtels zu mißbrauchen verſuchte, dem aber die unglückliche Hypotheſe eines Spätern ſeine Autorſchaft entzog, und ſie dem h. Barnabas ohne ſein eigenes Verſchulden und Gelüſten ertheilte.

Es fragt ſich nun weiter: wenn der vorliegende Brief nicht aus der apoſtoliſchen Zeit ſeyn ſoll, paßt er denn in eine jüngere, und hat er Verwandtſchaft mit einer andern Epoche? Ich glaube nun behaupten zu dürfen, er trage ſichtlich die Spuren der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an ſich, und ſey von einem Zeitgenoſſen des h. Ignatius und des Verfaſſers der Epiſtel an Diognet, zum Theile auch des h. Juſtinus geſchrieben.

Aus dieſer Zeit heraus läßt ſich

1) vor Allem die antijüdiſche Richtung erklären, die einen Hauptzug im ganzen Charakter unſeres Briefes bildet. Unter den Judenchriſten der erſten Kirche laſſen ſich nämlich zwei Hauptrichtungen unterſcheiden, von denen die eine zwar noch die jüdiſchen Gebräuche und Ceremonien vollzog, aber das Heil nicht davon abhängig machte, und keine allgemeine Verbindlichkeit der mo-

saischen Verordnungen lehrte. Die andere dagegen forderte Beobachtung und Befolgung des alten Gesetzes, als allgemeine Bedingung des Heils, selbst von den Gläubigen aus dem Heidenthume. Erstere nennt man häufig die Petriner, die letztern Judaisten. So lange nun die großen Apostel des Judenchristenthums, Petrus und Jakobus d. j. noch lebten, hielten diese jene beiden judenchristlichen Parteien zusammen, und hemmten einigermassen den pseudochristlichen Lauf der letzteren, judaistischen Richtung. Als aber jene Männer Gottes gestorben waren [69]), und auch die Wahl des neuen Bischofs von Jerusalem gegen den Sinn der Judaisten auf Simeon fiel; da stellten sie sich unter Thebutis diesem entgegen, und traten als schismatische Partei in die Erscheinung [70]). Dadurch mußten die Petriner Jerusalems ihrer wesentlichen Verschiedenheit von jenen Judaisten immer klarer bewußt werden, und die Nothwendigkeit fühlen, von ihnen ab- und an die Pauliner sich anzuschließen. Diese Entwicklung wurde bald noch durch andere Vorfälle gefördert. Als Jerusalem belagert ward, wanderten die Christen allgesammt, eingedenk der Prophezeiung ihres Meisters, aus, und zogen jenseits des Jordans nach Pella, Peräa und in die Dekapolis. Die Uneinigkeit aber nahmen sie mit, und die Kluft zwischen ihnen ward noch größer, als bisher. Die Judaisten nämlich fielen fast gänzlich wieder in's Judenthum zurück, und nahmen jene Gestalt und Richtung an, die uns in der Geschichte unter dem Namen des Ebionitismus entgegentritt. Ihren Haß hatten die Petriner vielfach zu fühlen Gelegenheit, und aller Wahrscheinlichkeit nach waren es solche Judaisten, die den ehrwürdigen petrinischen Bischof Simeon unter Trajan zum Tode brachten [71]).

69) Jakobus starb im J. 69 nach Hegesippus bei Euseb. H. E. II, 23. Nach Joseph. Fl. dagegen (Antiq. XX, 9. 1.) schon im J. 63. Vgl. Credner, Einleit. in's N. T. 1. Th. S. 580. 581.

70) So erzählt Hegesippus bei Euseb. H. E. IV, 22.

71) Euseb. H. E. III, 32. Vatke (in s. Recens. Berl. Jahrb.

Solche Vorfälle waren recht geeignet, die judaistische Richtung unter den Christen immer verhaßter zu machen, und die Petriner genauer an die Pauliner und Heidenchristen anzuschließen.

Der letzte Rest einer Sympathie der Petriner mit dem Judenthume verlor sich endlich in Folge des bekannten Ediktes von Hadrian, welches den Juden den Eintritt in die Aelia unter Androhung der schwersten Strafen verbot. Den Christen aber lag daran, die heilige Stätte zu bewohnen, wo ihr Meister gewandelt, und woran sich die Erinnerung der Erlösung knüpfte. Zudem hatten die neuesten Ereignisse und das unglückliche Ende des zweiten jüdischen Krieges sie in der Ueberzeugung befestigt, Gott habe sein gnädiges Auge auf immer vom Judenthum abgewandt. Darum wandten nun die Nachkommen der alten orthodoxen Judenchristen sich auch selber vom Judenthum weg, entsagten der Beobachtung des entkräfteten Gesetzes, und erwarben damit die Erlaubniß, die heilige Stadt wieder zu betreten [72]).

Um diese Zeit, als die Petriner immer mehr von allem jüdischen Sauerteige sich reinigten, und zugleich immer schroffer den in's Judenthum zurückfallenden Judaisten oder Ebioniten entgegentraten, um diese Zeit konnten und mußten auch geborne Judenchristen als Gegner der judaistischen Richtung sich erheben, denn von dieser drohete sichtlich der Kirche Gefahr.

Noch vor jenem Edikte Hadrians haben zwei christliche Lehrer in ähnlicher Weise, wie Pseudobarnabas das Judenthum und alles Judaisiren bekämpft, und in nicht minder starken Ausdrücken von ersterem gesprochen, als jener. Ich meine den Verfasser des Briefs an Diognet und den h. Ignatius von Antiochien. Ersterer sagt: „was ihre (der Juden) furchtsame Enthaltung von man-

1839. Nro. 2.) glaubt zwar, die Ankläger Simeons seyen unbekehrte Juden, nicht Judaisten gewesen; aber Hegesipp spricht bei Eusebius ganz ausdrücklich von Häretikern.

72) Sulp. Sever. hist. sacr. II, 31.

chen Speiſen, ihren Aberglauben in Betreff des Sabbats, ihre Prahlerei ob der Beſchneidung, ihre Heuchelei wegen der Faſten und Neumonde, lauter lächerliche und der Rede unwerthe Dinge betrifft, darüber, glaube ich, brauchſt du von mir keinen Aufſchluß. Denn wie wäre es recht, von dem, was Gott zum Nutzen der Menſchen ſchuf, das Eine als gut geſchaffen anzunehmen, das Andere aber als unnütz und überflüſſig zu verwerfen? Iſt es nicht ruchlos, von Gott zu lügen, als ob er verbiete, am Sabbat etwas Gutes zu thun? Iſt es nicht lächerlich, ſich der Hinwegſchneidung von etwas Fleiſch als eines Zeichens der göttlichen Auserwählung zu rühmen u. ſ. f." [73])?

Wem könnte die Aehnlichkeit entgehen, die zwiſchen dieſen Worten und vielen Stellen und Gedanken des Briefes Barnabä ſtatt hat? Beide ſind ſichtlich aus einem und demſelben Oppoſitionseifer gegen alles Judaiſiren hervorgegangen.

Merkmale ſolchen Eifers begegnen uns auch vielfältig in den Ignatianiſchen Briefen. Den Magneſiern z. B. ruft der h. Mann zu: „Laſſet euch nicht täuſchen durch die Irrlehren, noch durch die alten unnützen Fabeln; denn wenn wir noch immer nach dem Geſetze des Judenthums leben, ſo bekennen wir, keine Gnade empfangen zu haben" [74]). Noch ſtärker ſpricht er ſich denſelben gegenüber ſpäter aus: „es iſt ungereimt, Jeſum Chriſtum anzurufen, und nach dem Judenthum leben" [75]). Den Philadelphenern aber ſchreibt er: „wenn Jemand bei euch für's Judenthum auftritt, ſo höret ihn nicht" [76]).

So zeigt uns denn der Anfang des zweiten Jahrhunderts eine ſtarke Oppoſition der Chriſten gegen die ſteigenden Anmaßungen der judaiſtiſchen Partei. Wir finden eine ſolche Reaktion bei

73) Epist. ad Diogn. c. 4. Aehnliches wird auch in K. 3. geſagt.
74) Ad Magnes. c. 8.
75) Ad Magnes. c. 10.
76) Ad Philad. c. 6.

Ignatius, noch stärker und bitterer über im Briefe an Diognet, ganz ähnlich derjenigen, die den Grundton in der Epistel Barnabä bildet. Sollte uns dieß nicht darauf hinweisen, daß unser Verfasser ein Zeitgenosse der besagten Männer gewesen seyn müsse? Für ihre Zeit paßt doch unwiderleglich die antijüdische Richtung desselben, und in keine andere Epoche hinein läßt sich dieselbe so leicht construiren, wie in den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Das Band, welches in den apostolischen Zeiten die Christen noch an's Judenthum knüpfte, war jetzt zerrissen, die Judenchristen selbst sind unter einander getheilt in gewaltigem Gegensatze, die Einen sinken sichtlich in's Judenthum zurück, und verfolgen ihre Brüder mit bitterem Hasse, die sich an die freiere Richtung der Pauliner nun anschließen. Je mehr die Jahrzahlen wachsen, desto schroffer treten auch die Gegensätze hervor; desto schärfer wird die Polemik gegen den judaistischen Geist, desto heber wird die Ungültigkeit und Kraftlosigkeit des Mosaismus an den Tag gezogen, desto heftiger seine niedrigere Stellung erwiesen, und sein Unwerth behauptet, bis sich die antijüdische Richtung völlig ausgebildet hat, als deren Repräsentanten wir unsern Brief, den an Diognet und die Ignatianischen Episteln betrachten.

Daß übrigens der Brief Barnabä nicht viel später angesetzt werden dürfe als diese, und nicht tief ins zweite Jahrhundert hinein gestellt werden könne, werden wir weiter unten zu beweisen versuchen. Vor der Hand liegt uns hauptsächlich daran, zu zeigen, daß derselbe mehr für das zweite, als für das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung passe. Dieß ergiebt sich auch

2) noch weiter durch die Art und Weise, wie vom Sabbate und Sonntage in Kapitel 15. unseres Briefes gesprochen wird. Wenn auch schon in den apostolischen Zeiten die Feier des Sonntags in der neuen Kirche eingeführt worden ist, so

erhielt doch unter den Judenchristen auch der Sabbat sich noch immer in Achtung, und so lange sie überhaupt dem mosaischen Gesetze fester noch anhiengen, mußten sie auch den siebenten Tag als einen heiligen ehren und feiern. Je größere Fortschritte aber allmählig die christliche Freiheit machte, je mehr die neue Kirche von der alten sich trennte, und je entschiedener sich auch die Judenchristen in Folge einer Reihe von Ereignissen vom Judenthum losmachten; desto mehr mußte auch die Achtung des Sabbats bei ihnen in Hintergrund treten, und desto gewißer mußte die spezifisch-jüdische Feier dieses Tages sich bei ihnen verlieren. Wie hätten sie z. B. in der Aelia den Sabbat feiern dürfen, ohne aus der Stadt wieder ausgewiesen zu werden? Mußten sie doch allen jüdischen Gebräuchen entsagen, um das Recht zum Eintritte in die Stadt zu erlangen. Wir finden zwar noch viel später Spuren einer Sabbatfeier besonders in der orientalischen Kirche, wofür Bingham die Zeugnisse zusammengestellt hat[77]); aber es ist nicht mehr die jüdische Feier dieses Tages, sie ist vielmehr eine spezifisch-christliche geworden, zum Andenken daran, daß Christus an diesem Tage im Grabe gelegen sey.

Wir sagten, die spezifisch-jüdische Sabbatsfeier mußte sich unter den Christen mit der Anhänglichkeit an's jüdische Gesetz überhaupt verlieren. Letztere aber schwand, wie wir oben ausführten, selbst bei den Petrinern immer mehr in den ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts im Gegensatze zu den Anmaßungen der Judaisten und zu ihrem Rückfalle in's Judenthum. Darum dürfen wir auch in diese Zeit die allmählige Verlassung des Sabbats verlegen. Diese Vermuthung bestätigt sich durch den Brief des h. Ignatius an die Magnesier K. 9, geschrieben zwischen den Jahren 106 und 116. Hier wird σαββατίζειν als Inbegriff und Zeichen des jüdischen Lebens in Gegensatz gestellt zum christ-

77) Origines T. IX. p. 51 sqq.

lichen Leben und chriſtlichen Glauben. Das σαββατιζειν iſt dem Ignatius identiſch mit „ein Jude ſeyn," während κατὰ κυριακὴν (sc. ἡμέραν) ζῆν, nach dem Sonntage leben gleich iſt dem „Chriſtſeyn" [78]). In gleicher Weiſe ſtellt auch unſer Brief die Sabbatsfeier als Quinteſſenz des Judenthums in Gegenſatz zur Sonntagsfeier als dem concreten Ausdrucke des chriſtlichen Lebens.

Als von den Chriſten ganz aufgegeben und verlaſſen erſcheint in unſerem Briefe der jüdiſche Sabbat, und es wird in einer ſo geringſchätzigen Weiſe von demſelben geſprochen, die deutlich zeigt, daß der ſpezifiſch-jüdiſche Sabbat auch bei den Judenchriſten, zu denen der Verfaſſer und ſeine Leſer gehörten, nicht mehr beſtehe [79]).

Dieß paßt nun ganz gut für einen Zeitgenoſſen des h. Ignatius, für einen chriſtlichen Lehrer aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, nicht aber für die apoſtoliſche Zeit und den apoſtoliſchen Barnabas.

3) Auch die Häretiker, welche unſer Brief bekämpft, haben unverkennbare Aehnlichkeit mit denen, vor welchen Ignatius ſo angelegentlich warnet. Zwei häretiſche Richtungen waren es, die der antiocheniſche Biſchof im Anfange des zweiten Jahrhunderts für beſonders gefährlich erachtete, das Judaiſtenthum nämlich und der Doketismus [80]). Auch unſer Brief richtet ſeine Polemik gegen beide Irrlehren; am entſchiedenſten und ſtärkſten zwar bei weitem gegen die Judaiſten, aber auch die Doketen ſcheint Einiges treffen zu ſollen, beſonders der wiederholte Nachdruck, der auf die Erſcheinung Chriſti im Fleiſche gelegt wird. So leſen wir K. 5.: „er aber hat ſich, weil er im Fleiſche

78) Ign. ad Magnes. c. 9. Vgl. Cotel. u. Jacobſon z. d. St.

79) S. oben S. 111. u. 112.

80) Ad Magn. c. 8. 10. ad Philad. c. 6. 9. bekämpft er die Judaiſten; die Doketen aber ad Trall. c. 10. 11. ad Smyrn. c. 2—7.

erſcheinen mußte, um den Tod zu entkräften, und die Auferſtehung von den Todten zu beweiſen, dem Leiden unterzogen u. ſ. f. [81]). Und weiter unten: „wäre er aber nicht im Fleiſche erſchienen, wie hätten wir Menſchen ſeinen Anblick ertragen können“ [82]). Und K. 6: „lernet nun, wie die tiefere Erkenntniß dieſe Worte deutet, alſo: hoffet auf Jeſus, der im Fleiſche erſcheinen wird.“

Gegen ſolche judaiſtiſch-gnoſtiſche Irrlehrer konnte auch die gnoſtizirende Methode unſeres Briefes als die tauglichſte Waffe erſcheinen, wie ſie denn im zweiten Jahrhunderte überhaupt in hohen Ehren ſtand, und auch bei den Chriſten ſchon Eingang gewonnen hatte.

Uebrigens muß durch dieſe Irrlehrer bereits der Eintracht und dem Einheitsbande in den chriſtlichen Gemeinden Gefahr gedroht haben, und Manche ſcheinen in Folge hievon dem gemeinſamen Gottesdienſte ſich entzogen zu haben. So fordert denn Ignatius die Epheſier auf, öfter zur Feier der Euchariſtie zuſammenzukommen K. 13; und keine Ermahnung wiederholt ſich häufiger in ſeinen Briefen, als die zur Eintracht und zur engen Anſchließung an den Biſchof und das Presbyterium [83]). Ganz ähnlich ruft auch unſer Verfaſſer ſeinen Leſern zu: „ihr ſollt euch nicht von den Andern trennen, als ob ihr ſchon gerechtfertigt wäret; ſondern an den gemeinſamen Verſammlungen Theil nehmend forſchet, was insgemein den Geliebten zuträglich und nützlich ſey“ [84]).

So weiſet uns denn die Verwandtſchaft der Häretiker unſeres Briefes mit denen der Ignatianiſchen Briefe in den Anfang des

---

81) Siehe oben S. 58.

82) S. 59.

83) ad Magn. c. 4. 6. 7. ad Trall. c. 2. 3. 12. ad Philad. c. 4. 8. ad Smyrn. c. 9.

84) K. 4. S. oben S. 56.

zweiten Jahrhunderts, wo die judaistisch-gnostischen Irrlehren der Kirche und der kirchlichen Einheit Gefahr drohten.

Bei dieser Gelegenheit sey es auch erlaubt zu bemerken, daß die Judaisten, welche Barnabas bekämpft, gar wohl Ebioniten gewesen seyn können. Auf sie deutet nicht blos die heftige und herbe Opposition unseres Briefes, welche solche bittere Gegner, wie die Ebioniten voraussetzt [85]); wir haben für unsere Vermuthung auch ein paar spezielle Indicien, die im Vereine mit der sonstigen Wahrscheinlichkeit nicht ohne Bedeutung sind. Unser Brief tadelt K. 16. die Juden, daß sie den Tempel verehrten, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. Nun haben aber gerade die Ebioniten, wie wir aus Irenäus [86]) wißen, diesen Ausdruck in einem prägnanten und den orthodoxen Christen auffallenden Sinne genommen. Sollte nun unser Verfasser hier nicht diesen stehend gewordenen Terminus der Ebioniten im Auge gehabt haben, als den concretesten und prägnantesten Ausdruck der dem Judenthum eigenen ungeistigen Gottesverehrung und Ueberschätzung des irdischen Tempels?

In einer andern Stelle [87]) deutet Pseudobarnabas an, daß seine Gegner den Ausdruck Davids Sohn in Beziehung auf Christus urgirten, um damit ihre Läugnung seiner Gottheit zu unterstützen. Gerade dieß ist aber das Charakteristische der Ebioniten, daß sie die Gottheit Christi in Abrede stellten, und in ihm nur einen Menschen erblicken wollten. Sollten nicht auch sie zu diesem Zwecke den Ausdruck Sohn Davids urgirt haben?

4) Weiter berechtiget uns eine mehrfache Aehnlichkeit zwischen Pseudobarnabas, Justin und Tertullian zu der

85) S. oben S. 179 ff.

86) Adv. Haer. I, 26: uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei. S. oben S. 114. Not. 1.

87) K. 12. S. 101.

Vermuthung, unſer Brief gehöre einem im zweiten Jahrhunderte ſtehend gewordenen Lehrtypus an.

a. Unſer Brief erblickt in den beiden Böcken, die am Verſöhnungstage zum großen Sündopfer dargebracht werden mußten, der eine zur Schlachtung, der andere als emissarius, ein Vorbild Chriſti, ſeines Leidens und Sterbens. Die rothe Wolle, die dem hircus emissarius auf's Haupt gelegt wurde, iſt ihm ein Bild der Herrlichkeit Chriſti, wenn er wiederkehrt mit Krone und Purpur. Die Aehnlichkeit der beiden Böcke aber ſollte ſinnbilden, daß auch der in Herrlichkeit wiederkehrende Chriſtus eine und dieſelbe Perſon ſey mit dem Geſchlachteten [88]).

In ähnlicher Weiſe ſpricht auch Juſtinus von den beiden Böcken, und hält dem Juden Tryphon, den er bekehren will, daſſelbe vor, was Pseudobarnabas ſeinen vom Judaiſmus bedrohten Leſern entwickelt. „Auch jene zwei Böcke, ſagt er, welche — einander ähnlich — zur Faſtenzeit geopfert werden mußten, und von denen der eine [in die Wüſte] hinausgeſchickt, der andere aber geſchlachtet ward, verkündigten die doppelte Ankunft Chriſti; die erſte, wo ihn die Aelteſten und Prieſter des Volkes wie den emissarius hinausſchleppten, Hand an ihn legten, und ihn mordeten; die zweite Ankunft aber, weil ihr an demſelben Platze in Jeruſalem den wieder zu ſehen bekommen werdet, den ihr mißhandelt habt, und der für alle Sünder geopfert worden iſt" [89]).

Auch weiter unten kommt Juſtin wieder auf denſelben Gedanken zurück und ſagt: „daß die doppelte Ankunft Chriſti ſchon zu Moſis Zeit ſymboliſch vorausgeſagt worden iſt, habe ich bereits an den zwei Böcken, die zur Faſtenzeit geopfert wurden, gezeigt" [90]).

Juſtin und Pseudobarnabas erkennen ſomit gemeinſam in jenen zwei Böcken einen Typus der doppelten Paruſie Chriſti, als

88) S. oben K. 7. S. 67. Not. 6. S. 73. Not. 20.
89) Dial. c. Tryph. n. 40. p. 137.
90) Dial. c. Tryph. n. 111. p. 204.

des ſterbenden und als des in Herrlichkeit wiederkehrenden Erlöſers. Beide legen auch gleichmäßig auf die Aehnlichkeit der Böcke Gewicht, die ihnen ein Zeichen iſt, daß auch der wiederkehrende Chriſtus als identiſch mit dem Gemordeten werde erkannt werden.

Trotz dieſer Verwandtſchaft weichen aber Juſtin und Pſeudobarnabas doch ſo von einander ab, daß nicht wohl Einer die Quelle des Andern geweſen ſeyn konnte [91]), wie denn Juſtinus unſeren Brief nicht blos nicht citirt, ſondern auch wo er mit ihm zuſammentrifft, nicht im geringſten andeutet, daß er den eben vorzutragenden Gedanken einem älteren chriſtlichen Lehrer oder einem Buche verdanke.

Noch näher, als Juſtin kommt Tertullian unſerem Briefe in der meſſianiſchen Auslegung des Ritus beim Verſöhnungsfeſte. Zweimal ſpricht er hievon auf faſt ganz gleiche Weiſe [92]); darum genügt es eine der betreffenden Stellen anzuführen. Im dritten Buche ſeines Werkes gegen Marcion ſagt er: „Si enim et duorum hircorum, qui jejunio offerebantur, faciam interpretationem, nonne et illi utrumque ordinem Christi figurant? Pares quidem ac consimiles propter eundem Dominum [93]) conspectum quia non in alia venturus est forma, ut qui agnosci habeat a quibus et laesus est. Unus quidem eorum circumdatus coccino, maledictus et conputatus, et convulsus et compunctus a populo extra civitatem abjiciebatur in perditionem, manifestis notatus insignibus dominicae passionis. Alter vero pro delictis oblatus, et sacerdotibus templi in pabulum datus, secundae repraesentationis argumenta signabat, qua delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis, i. e. ecclesiae, dominicae gratiae quasi viscera-

91) S. oben S. 67. Not. 6. unten.

92) adv. Jud. c. 14. p. 174. ed. Pamel., u. Lib. III. adv. Marc. c. 7. p. 804.

93) Wohl Domini, wie adv. Jud. ſteht.

tione quadam fruerentur, jejunantibus ceteris a salute.“ Wirklich eine überraſchende Aehnlichkeit findet zwiſchen dieſer Stelle Tertullians und unſerem Briefe ſtatt. Beide finden in den 2 Böcken einen Typus auf den Tod und die Wiederkunft Chriſti, beide deuten die Aehnlichkeit der Böcke auf die Identität des wiederkehrenden und geopferten Chriſtus, beide ſprechen von Mißhandlungen, die der emissarius in gleicher Weiſe wie Chriſtus auf ſeinem Leidenswege zu dulden hatte, beide wollen wißen, daß von dem geſchlachteten Bocke die jüdiſchen Prieſter um eines Typus willen zu eſſen hatten. Man muß auf den erſten Anblick glauben, Tertullian habe unſeren Brief vor Augen gehabt, und doch iſt dem nicht ſo. Er weicht nicht blos in Einzelheiten von Pſeudobarnabas ab [94]), er hat unſeren Brief gar nicht einmal gekannt, und den Hebräerbrief für den des Barnabas gehalten, wie aus ſeinen Worten: „exstat etiam et Barnabae titulus ad Hebraeos“ [95]), und aus dem, was er daraus anführt, hervorgeht. Aber auch aus der Bibel und der jüdiſchen Tradition konnte Tertullian ſo wenig, als Pſeudobarnabas die ganze Rolation über die zwei Böcke entnehmen, denn beide haben gleichmäßig Punkte beigebracht, die weder von der Bibel, noch vom Talmud berichtet werden, und die auch in der That nicht ſtatt gehabt haben können [96]). Weit wahrſcheinlicher iſt, daß ſich unter den Chriſten des zweiten Jahrhunderts, zu denen ja auch Tertullian gehört, eine Tradition über den jüdiſchen Verſöhnungsfeſt-Ritus gebildet hat, welche von der früheren Wirklichkeit der jüdiſchen Gebräuche merklich abwich, und darauf gerichtet war, in jenem Feſtritus ſo viele Beziehungen auf's Chriſtenthum, als möglich, zu finden. Aus dieſem Traditionskreiſe oder Lehrtypus des zweiten Jahrhunderts hat nun unſer Verfaſſer wie Juſtinus und Tertullian geſchöpft.

94) Wir haben dieß oben S. 67. u. 68. Not. 6. gezeigt.
95) De pudicitia c. 20. p. 1212. ed. Pam.
96) Wir haben dieß S. 67. u. 68. Not. 6. gezeigt.

Das Vorhandenſeyn einer ſolchen conſtanten Lehrnorm wird uns noch wahrſcheinlicher, wenn wir die weitere Verwandtſchaft zwiſchen Juſtinus, Tertullian und unſerem Briefe ins Auge faſſen.

b. Pſeudobarnabas will K. 12. nachweiſen, daß der Kreuzestod Chriſti ſchon im A. T. angedeutet und vorausverkündet worden ſey. Dieſes hofft er dadurch zu leiſten, daß er aus dem Leben Moſis zwei Momente heraushebt, in denen er Typen des Kreuzes Chriſti erblickt. „Moſes, ſagt er, hat damals, als ſein Volk gegen Amalek kämpfte, ſich auf eine Anhöhe geſtellt, und die Hände ausſtreckend, gebetet. So lange er nun ſo in Form eines Kreuzes daſtand, ſiegte Israel; war aber alsbald wieder beſiegt, ſobald Moſes die Hände ſinken ließ. Und dieß darum, damit die Israeliten erkennen ſollten, ſie könnten nicht gerettet werden, ſo ſie nicht auf den Gekreuzigten hofften [97]).

Das zweite Beweismittel liefert die Aufrichtung der ehernen Schlange durch Moſes. Unſer Brief ſagt hierüber: „weil die Sünde bei Eva durch die Schlange ihren Anfang genommen hat, deßhalb ließ der Herr die Israeliten von allerlei Schlangen gebiſſen werden, ſo daß ſie daran ſtarben. Dann aber machte Moſes eine eherne Schlange, und ſtellte ſie in die Höhe, und ſprach zu dem Volke: wenn Jemand von euch gebißen iſt, ſo komme er zu der am Kreuze hängenden Schlange, und hoffe gläubig, daß ſie, obgleich todt, lebendig machen kann; und alsbald wird er geſund werden“ [98]). Als bedeutſam hebt dabei unſer Brief hervor, daß Moſes, obgleich er ſelbſt alle geſchnitzte und gegoſſene Bilder verboten habe, doch ſelber ein ſolches Bild, die Schlange verfertigte, und ſo ſein eigenes Gebot übertrat; was darauf hinweiſe, daß er einen ganz beſonderen höheren Zweck, ein Bild Chriſti nämlich zu zeigen, dabei im Auge gehabt habe.

97) S. oben S. 97.
98) S. oben S. 98. 99.

Gerade so nun argumentirt auch der h. Justinus dem Juden Tryphon gegenüber, um ihm zu zeigen, daß Jesus der im A. T. verheißene Messias sey. Er sagt: „hat nicht Gott, der durch Moses alle Bilder verboten hat, selbst doch durch denselben Moses in der Wüste eine eherne Schlange machen und sie ans Kreuz [99]) hängen lassen, wodurch die gerettet wurden, welche von den Schlangen gebissen worden waren. Dadurch verkündete er jenes Mysterium, wodurch er die Macht der Schlange, die die Sünde in die Welt gebracht hat, zu tilgen, denen aber, die an den am Kreuze Leidenden hoffen würden, Heilung von den Schlangenbissen der Laster, des Götzendienstes und der Ungerechtigkeit zu verleihen versprach" [100]).

Wiederum kommt Justin weiter unten [101]) auf denselben Punkt zu sprechen, und abermal ist ihm die von Moses aufgerichtete Schlange ein Zeichen des am Kreuze hängenden Christus.

Ebenso beruft sich Justin, gleich unserem Briefe, auf den mit ausgestreckten Händen betenden Moses, und erblickt in ihm einen Typus des Kreuzes [102]). Wie unser Brief beide Typen nebeneinander stellt; so reihet auch Justin beide fast ganz einander; als ob es jener Zeit völlig geläufig gewesen wäre, in den beiden Handlungen Mosis Bilder des Kreuzes Christi zu erblicken.

Aber es folgt auch Tertullian derselben Gewohnheit, und führt beide Typen des Kreuzes neben einander zweimal an [103]),

---

99) σημεῖον ist dem Justin wie unserem Verfasser = σταυρός. S. oben S. 98, Not. 10. und die Anmerkg. Maran's zu der Stelle Justin's.

100) Dial. c. Tryph. n. 94. p. 191.

101) Dial. c. Tryph. n. 112. p. 205.

102) Dial. c. Tryph. n. 111. p. 204.

103) Den ersten Typus adv. Jud. c. 10. p. 169. adv. Marcion. lib. III. c. 18. p. 810. Den zweiten adv. Jud. c. 10. p. 169. 170. adv. Marc. lib. III. c. 18. p. 810. 811.

nahezu an demſelben Platze, wo er auch die typiſche Beziehung der beiden Böcke entwickelt hat.

c. Noch weiter erblicken wiederum Pſeudobarnabas, Juſtin und Tertullian übereinſtimmend einen Typus Chriſti in Joſua. Erſterer ſagt: dem Sohne des Nave, Auſe, ſey deßhalb ein anderer Name, und zwar Joſua = Jeſus beigelegt worden, damit Jedermann bemerke, er ſolle ein Vorbild Jeſu Chriſti ſeyn. Sein Sieg über Amalek ſey dann auch ein Bild des Sieges Chriſti über das ſataniſche Amalek, das Reich des Böſen [104]).

In dieſer Namensveränderung erkennt nun auch Juſtinus eine Hinweiſung auf Chriſtus, was er wiederum dem Juden Trypho bemerklich macht [105]). Noch ausführlicher ſpricht er hievon weiter unten [106]), wenn er ſagt: „als Auſe mit Caleb als Kundſchafter in das Land Canaan geſchickt wurde, da nannte Moſes ihn Jeſus. Du fragſt nicht, weßhalb er dieß gethan habe, du haſt kein Bedenken und keine Neugierde. Du weißt nämlich nichts von Chriſtus, verſteheſt nicht, was du lieſt, und denkſt auch jetzt, da du weißt, daß Jeſus unſer Meſſias ſey, nicht daran, es ſey jenem der neue Name nicht umſonſt und ohne Grund gegeben worden“ u. ſ. f. Dem Juſtin iſt alſo, wie dem Verfaſſer unſeres Briefes, Joſua ein Vorbild Chriſti; während aber Pſeudobarnabas als ſpeziellen Zug im Bilde und Gegenbilde den Sieg über Amalek aushebt, macht Juſtin auf eine andere Aehnlichkeit aufmerkſam, daß nämlich beide das Volk ins heilige Land eingeführt hätten.

An Juſtin ſchließt ſich wieder Tertullian an, der zweimal, in denſelben Büchern, in denen er auch die bisher genannten Typen vortrug, in der Namensveränderung Auſe's in Joſua ein

---

104) S. 99 ff. K. 12.

105) Dial. c. Tryph. n. 111. p. 204.

106) n. 113 p. 206.

Vorbild Jeſu Chriſti erblickte und die durch beide bewirkte Einführung des Volkes ins heilige Land hervorhob [107]).

Die Uebereinſtimmung dieſer drei Lehrer, glaube ich, iſt zu auffallend, um für zufällig gehalten werden zu können, und nur zwei Erklärungsweiſen ſind möglich, entweder iſt unſer Brief dem Juſtin und Tertullian vorgelegen, oder es hat ſich um jene Zeit, im zweiten Jahrhundert eine ſtehende Lehrweiſe unter den Chriſten gebildet, nach deren Norm ſie dem Judenthum gegenüber gewiſſe Ereigniſſe des alten Bundes als zweifelloſe Vorbilder und Typen Chriſti, ſeines Leidens und Wirkens anſahen und gebrauchten. Letzterer Fall iſt nun bei Weitem wahrſcheinlicher, als der erſtere, der wie wir oben zeigten, manche Gründe gegen ſich hat. Aus der Ausnahme eines im zweiten Jahrhundert verbreiteten Lehrtypus aber erklärt ſich die Verwandtſchaft unſeres Briefes mit Juſtin und Tertullian aufs Leichteſte und Ungezwungenſte, und es iſt dieß wenigſtens ein Beitrag für unſere Vermuthung, daß der Verfaſſer unſeres Briefes im zweiten Jahrhunderte gelebt haben möge.

Sollte übrigens Jemand, trotz unſerer Gegenrede, der Anſicht ſeyn, es müße dem Juſtin und Tertullian der Brief Barnabä vorgelegen haben; ſo könnten wir daraus den Schluß ableiten, ſie haben dieſe Schrift wohl nicht für ein Werk des Apoſtels Barnabas gehalten, ſonſt würde wenigſtens Tertullian [108]) ſich darüber ausgedrückt haben.

5) Weiter iſt aber ein Punkt nicht zu überſehen, auf den ſchon Stephan le Moyn, Profeſſor in Leyden [109]), aufmerkſam gemacht hat, und deſſen wir auch ſchon oben gedachten. In allen alten Handſchriften nämlich ſteht der Brief Barnabä immer dem des h. Polykarp von Smyrna nach. Die daraus gezogene Folge-

107) adv. Jud. c. 9. p. 168. adv. Marc. lib. III. c. 14. p. 808.
108) Juſtin citirt auch ſonſt wenig.
109) Proleg. in Varia Sacra. Lugd. Bat. 1685.

tung le Moyn's, unſer Brief ſey eine Schrift Polykarps ſelber, müßen wir zwar als irrig verwerfen; dagegen ſchließen wir aus der angegebenen Thatſache, man habe ſchon damals unſeren Brief für jünger, wenigſtens nicht für älter gehalten, als den des h. Smyrnäer Biſchofs an die Philipper, welcher im Jahre 107 oder 116 geſchrieben iſt.

Mit dieſem Reſultate bringen wir

6) ein anderes, auch ſchon oben gewonnenes in Verbindung, wodurch wir die Zeit der Abfaſſung unſeres Briefes ziemlich genau anzugeben vermögen. Hat es ſich aus dem Bisherigen als wahrſcheinlich herausgeſtellt, daß unſer Brief im zweiten Jahrhunderte, und zwar von einem Zeitgenoſſen des h. Ignatius, des Verfaſſers der Epiſtel an Diognet, und des heiligen Juſtinus geſchrieben worden ſey; ſo verbietet uns jetzt ein anderer Umſtand die Abfaſſung des Briefes über die zwanziger Jahre des zweiten Jahrhunderts hinauszurücken. Im K. 16 ſagt unſer Brief, in Beziehung auf die Zerſtörung Jeruſalems ſey ſchon in der Bibel geſchrieben: „in den letzten Zeiten wird es geſchehen, der Herr wird hingeben ins Verderben die Schafe der Weide, und ihre Hürde und ihren Thurm“ [110]). Dieſem wird beigefügt: „und ſo geſchah es“. Nehmen wir dieſen Ausdruck zuſammen mit der Anſicht, daß die Zerſtörung Jeruſalems den letzten Zeiten angehöre; ſo darf man wohl mit Zuverſicht daraus ableiten, daß Jeruſalem annoch in Schutt lag, als dieſe Worte geſchrieben wurden. Zuverſichtlich hätte unſer Verfaſſer anders geſprochen, wenn die neugebaute Aelia ſchon geſtanden, und von Chriſten bewohnt geweſen wäre. Er redet ja von dem geiſtigen Wiederaufbau des Tempels in den Herzen der Heidenchriſten; ſollte er von der neuen Heidenchriſten-Stadt geſchwiegen haben, wenn ſelbe zu ſeiner Zeit ſchon über den Trümmern des alten Jeruſalems ſich erhoben gehabt hätte?

110) S. oben S. 116.

Dieſe hätte ihm ja ein herrliches Argument den Judaiſten gegenüber gegeben; er hätte ihnen hier am ſprechendſten zeigen können, daß Gott das Judenthum aufgehoben habe, indem jetzt ſelbſt über den Trümmern der zerſtörten Metropolis des Judenthums eine Gemeinde von Gläubigen ſich erhebe, die allen judaiſtiſchen Sauerteig von ſich entfernt habe. Ja, wenn die Aelia ſchon geſtanden wäre, hätte er nothwendig von ihr ſprechen müßen, um den Judaiſten den Einwurf abzuſchneiden: „wohl iſt das alte Jeruſalem zerſtört worden, aber ſchon erhebt ſich eine neue Stadt, in die wohl einſt die Kinder Israels wieder einziehen werden."

Der Neubau der Aelia aber begann im zweiten Jahre Hadrians, oder im Jahre 119 unſerer Zeitrechnung [111]). Dieſer Bau kann nun noch nicht weit vorgerückt, vielleicht noch nicht angefangen geweſen ſeyn, als unſer Brief geſchrieben wurde, deßhalb dürfen wir deſſen Abfaſſung nicht wohl über das Jahr 120 höchſtens bis 125 hinausrücken. Vor 107, oder vor den Briefen des Ignatius und Polykarp iſt er aber auch ſchwerlich geſchrieben; in die Zwiſchenzeit dagegen von 107 bis 120 glauben wir ihn ohne großes Wagniß verlegen zu dürfen.

Es fragt ſich nun aber noch, wie wohl die Meinung entſtanden iſt, unſer Brief gehöre dem apoſtoliſchen Barnabas an. Ich ſtelle mir den Hergang der Sache auf folgende Weiſe vor. Man wußte in der alten Zeit, daß der Apoſtel Barnabas einen Brief geſchrieben habe, aber welchen, darüber hatte man keine ſichere Nachricht. So kam es, daß Tertullian [112]) den Hebräerbrief für den des Barnabas hielt, was manche Andere ihm nachgeſprochen haben [113]). Eine andere Anſicht mußten die Alexan-

111) S. die letzte Note des Valeſius zu Euseb. H. E. lib. IV., 6. und Pagi, Critic. etc. ann. 119. n. 4. et ann. 132, n. 4.

112) De pudicitia c. 20. p. 1212. ed. Pamel.

113) So berichtet Hieron. Catal. 4. 5. „*Epistola autem, quae fertur ad Hebraeos, non ejus* (Pauli) *creditur propter stili*

diner haben, denn gerade Clemens glaubte, der Hebräerbrief ſey zuerſt von Paulus hebräiſch geſchrieben, dann von Lukas in's Griechiſche überſetzt worden [114]). Clemens konnte darum nicht, wie Tertullian, in dem Hebräerbriefe den vermißten Brief Barnabä erblicken. Nun aber war es möglich, daß er auf eine, entweder von einem jüngern Barnabas [115]) verfaßte, oder ganz anonyme Schrift des Alterthums ſtieß, und durch dieß oder jenes verleitet, hierin den ſchon lange geſuchten Brief Barnabä entdeckt zu haben glaubte, zumal da derſelbe die Polemik gegen das Judaiſtenthum und ſeine Anmaßungen zum Hauptthema hatte und man vom apoſtoliſchen Barnabas wußte, daß auch er die allgemeine Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes, und deſſen Nothwendigkeit zum Heile beſtritten und gegen das Judaiſtenthum angekämpft habe. Eine ſolche Schrift konnte man in Alexandrien ſelbſt vorgefunden haben, wenigſtens trägt unſer Brief den Cha-

---

sermonisque distantiam, sed vel Barnabae juxta Tertullianum, vel Lucae" etc. Dieſer Anſicht gedenkt auch Philastrius de haer. c. 89. ed. Fabr.: „*sunt alii quoque, qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius, sed dicunt, aut Barnabae esse apostoli" etc.*

114) In dem Fragmente ſeiner Hypotypoſen bei Euseb. H. E. VI., 14.

115) So Hug in der Freibg. Zeitſch. Hft. 2. S. 132. er könne in unſerem Verfaſſer „nur einen wohlmeinenden, dabei von ſich ſelbſt eingenommenen, mittelmäßigen Schriftſteller" erkennen, „den der Umſtand bei Einigen begünſtigt und über ſein Verdienſt erhoben hat, daß er den gleichen Namen mit dem Gefährten des Apoſtels Paulus trug." Aehnlich äußert ſich Mosheim, Comment. de rebus Christ. ante Const. M. p. 162: „*credo vero, Judaeum quemdam, cui Barnabae nomen erat, pium quidem virum, sed exilis ingenii, nec superstitione vacuum, pro viribus sanctissimae religionis, quam amplexus erat, caussam apud fratres suos agere voluisse, veteres vero venerando hoc nomine deceptos opusculum ejus temere ad S. Pauli comitem retuliss.*"

rakter der alexandrinisch-jüdischen Gelehrsamkeit merklich an sich. Ob Clemens selbst zuerst auf die Vermuthung kam, in dem vorgefundenen Werke den lange vermißten Brief Barnabä entdeckt zu haben, oder ob er hierin Anderen nachredete, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln; nur das ist gewiß, daß er sich bei Erwähnung unseres Briefes niemals auf ältere Autoritäten, und auch nicht auf das allgemeine Dafürhalten beruft. Die fragliche Hypothese scheint also ihm selbsteigen anzugehören. Die Zuversicht aber, womit nun Clemens den Barnabas für den Verfasser der vorgefundenen Schrift hält, darf bei uns kein grosses Bedenken erregen; denn sie ist nur eine Schwester derjenigen, womit er überhaupt apokryphische Schriften gebraucht, und sie wird noch von jener Sicherheit und Zweifellosigkeit übertroffen, mit welcher Tertullian den Hebräerbrief dem Barnabas zuschreibt. Letzterem steigt gar kein Bedenken hierüber auf, Clemens aber kann doch da und dort eine Unzufriedenheit mit dem Briefe nicht verhehlen, und behandelt ihn mit geringerer Ehrfurcht, als die Schriften der übrigen Apostel. Etwas bedenklicher scheint Origenes zu Werke gegangen zu seyn. Er nennt zwar den Brief Barnabä, aber er enthält sich der ausdrücklichen Erklärung, daß der Apostel Barnabas Verfasser desselben sey. Später verstärkten sich noch die kritischen Bedenken, und der Brief konnte zu keinem rechten, noch weniger zu einem allgemeinen und canonischen Ansehen in der Kirche gelangen, welches er auch nicht verdiente, denn es ergiebt sich uns aus allem das Resultat, daß er den apostolischen Barnabas nicht zum Verfasser gehabt haben könne. — Dagegen glauben wir die Integrität des Briefes mit vollem Rechte behaupten zu dürfen.

Viertes Kapitel.

Integrität des Briefes.

Um die gegensätzlichen Ansichten über die Aechtheit des Briefes Barnabä zu versöhnen, trat im Jahre 1837 Herr Schenkel [1]) mit seiner Interpolationshypothese hervor, welche die früheren Zweifel an der Ursprünglichkeit des zweiten Brieftheiles wieder aufnahm, aber auch aus dem ersten Theile die Kapitel 7. 8. 9. 10. 11. 12. 15. und 16. als Interpolamente eines zum Christenthum bekehrten ägyptischen Therapeuten ausschied, und nur die übrigbleibenden als aus der Feder des apostolischen Barnabas geflossen ansah. Diese ausgeschiedenen Kapitel, meint nun Herr Schenkel, seyen aber eben diejenigen, deren Inhalt den Gegnern der Aechtheit bisher ihre Waffen geliefert und den meisten Zweifel erregt habe. Seyen aber diese anstößigen Kapitel entfernt und als Interpolationen nachgewiesen; so werde der Anerkennung des ächten Theils wohl keine Schwierigkeit mehr entgegentreten.

Diese Interpolationshypothese habe ich an einem andern Orte [2]) des Genauern gewürdigt, und als unstatthaft nachgewiesen. Darauf verweisend, glaube ich mich hier kurzer fassen zu dürfen.

1) Was vor allem den zweiten Theil unseres Briefes, die Kapitel 18—21 anlangt; so läßt sich mit überwiegenden Gründen beweisen, daß derselbe von Anfang an zum Ganzen gehört habe, und von derselben Hand, wie der erste Theil herrühre. Es ist nämlich

a. der älteste Zeuge für die Existenz unseres Briefes überhaupt, zugleich auch Zeuge für den beanstandeten zweiten Theil. Der alexandrinische Clemens, dem wir die erste Nachricht von unserem Briefe verdanken, citirt den zweiten Theil desselben, wie den ersten, und führt aus dem letzten Kapitel Barnabä eine nicht

1) In den Studien und Kritiken Jahrg. 1837 Hft. 3. S. 652—686.
2) Tübinger theol. Quartalschft. Jahrg. 1839. Hft. 1. S. 50—108.

unbeträchtliche Stelle in ſeinen Stromaten an [3]). So weit hinauf man demnach den Brief Barnabä kennt, kennt man ihn in ſeiner zweitheiligen Geſtalt.

b. Der Zweite, der von dem Briefe Nachricht giebt, iſt Origenes, und auch er citirt aus dem zweiten Theil deſſelben die in K. 18. befindliche Stelle von den zwei Lebenswegen [4]).

c. Daraus, daß die alte lateiniſche Verſion dieſen zweiten Theil nicht hat, kann gegen dieſen kein Präjudiz entſtehen; denn dieſe Ueberſetzung iſt einmal nicht uralt, und den Ueberſetzer intereſſirte wahrſcheinlich nur der didaktiſche Theil, den er nun, mit Uebergehung des paränetiſchen, in die lateiniſche Sprache übertrug.

d. Wir glauben aber ſogar ein Judicium dafür beibringen zu können, daß auch der alte lateiniſche Ueberſetzer den fraglichen zweiten Theil kannte. Er nahm aus dem zwölften Kapitel des erſten Theils die Worte: ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν, und ſtellte ſie mit einer allgemeinen Doxologie an's Ende ſeiner Ueberſetzung, um einen volleren Schluß zu finden, und doch mit den eigenen Worten Barnabä zu ſprechen. Hätte aber der ganze Brief, wie er ihn vor ſich hatte, mit dem K. 17. und den Worten ταῦτα μὲν οὕτως geendigt; ſo wäre dem Ueberſetzer das Streben, einen andern Schluß zu bilden, lange nicht ſo nahe gelegen, als wenn er ſich durch den Augenſchein überzeugte, jene einfachen Worte ſeyen nicht der Schluß des Ganzen, dieſes endige vielmehr mit einer weit volleren Formel im 21 Kapitel. Aber warum hat er nicht letztere Schlußformel gewählt? Die Sache ſelbſt giebt die einfache Antwort: die glückwünſchende Schlußformel des paränetiſchen Theiles taugte nicht für den gnoſtiſch-didaktiſchen; dagegen bildeten jene aus K. 12 entnommenen Worte

3) Strom. lib. II. c. 18. p. 472. S. oben S. 125. Not. 6. 7.
4) Orig. de principiis lib. III. c. 2. n. 4. T. I. p. 140. S. oben S. 150.

einen ſchicklichen Schluß; denn in ihnen ließ ſich Alles zuſammenfaßen, was bisher von Barnabas entwickelt worden war, nämlich die ganze Summe der typiſchen Beziehungen auf Chriſtus. Dieſe Weiſe hatte noch den weiteren Vorzug, daß aus dem überſetzten Theile ſelber die Schlußworte gewählt wurden, und man nicht nöthig hatte, aus dem vernachläſſigten zweiten Theile etwas in den erſten hinüber zu nehmen. Der Nerv unſeres ganzen Arguments liegt aber in der Bemerkung: der Ueberſetzer, ſehend, daß die Schlußworte des K. 17 nicht der Schluß des Ganzen ſeyen, aber auch nicht verkennend, daß er dem Ende des erſten Theiles die Endworte des K. 21 nicht ſchicklich anfügen könne, hat eine andere Schlußformel geſucht und hiezu eine Stelle des K. 12 benüzt.

e. Der beanſtandete zweite Theil ſteht in allen noch vorhandenen griechiſchen Handſchriften unſeres Briefes.

f. Auch die alten Stichometrien müßen den zweiten Theil zum Briefe Barnabä gerechnet haben, das zeigen ihre Angaben der Zahl ſeiner Linien oder Verſe im Verhältniße zu der der katholiſchen Briefe [5]). Ohne den zweiten Theil aber wäre der Brief Barnabä beträchtlich kleiner als dieſe.

g. Auch bei den Pauliniſchen Briefen iſt es keine Seltenheit, daß dem didaktiſchen Theile ein kürzerer paränetiſcher angehängt wird.

h. Der zweite Theil unſeres Briefes hängt mit dem erſten zuſammen, und iſt die Entwicklung eines in dieſem ſchon zweimal ausgeſprochenen Gedankens. Im vierten Kapitel leſen wir die Aufforderung: ergo considerate opera malae viae. Der Gedanke zweier Wege war alſo dem Verfaſſer präſent, als er das K. 4. ſchrieb, und die Aufforderung an ſeine Leſer, den guten Weg zu wandeln, lag ihm am Herzen. Es hat nun weiter alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß er jenen Gedanken und dieſe Auf-

5) S. oben S. 143.

forderung am Ende seines Sendschreibens wieder aufnahm, und in einem besondern paränetischen Theile ausführte. Auch im fünften Kapitel drängt sich ihm der Gedanke an die zwei entgegengesetzten Lebenswege wieder auf, und er spricht ihn aus in den Worten: juste periet homo habens viam veritatis, scientiam, et se a via tenebrosa non continet adhuc. Der Gedanke der via bona et via mala hält somit den ersten und zweiten Theil unseres Briefes zusammen. Auch finden sich am Ende des letztern Hinweisungen auf den Anfang des erstern. Im ersten Kapitel drückt der Verfasser seine Sehnsucht aus, seinen Lesern zu nützen, und K. 21 sagt er mit Rücksicht hierauf: „überlegt diese Ermahnungen, damit meine Sehnsucht ꝛc. zu was Gutem für euch führe“ [6]). Im ersten Kapitel sagte er: er wolle seinen Lesern einiges Wenige vorlegen, wodurch sie in Vielem freudiger werden sollten. Im letzten Kapitel trägt er das Bewußtseyn in sich, solches gethan zu haben, und fordert Beachtung seiner Worte als den Dank seiner geistigen Söhne, wenn je bei ihnen eine Erinnerung an das empfangene Gute statt habe. Das erste Kapitel schließt er mit den Worten: „demonstrabo pauca, per quae in plurimis laetiores sitis“; am Ende des letzten Kapitels aber lesen wir: „ich habe mich bemüht, zu schreiben, um euch zu erfreuen“. — So hängen demnach der erste und zweite Theil unseres Briefes mehrfach zusammen, und beurkunden damit ihre gemeinsamme Abstammung.

i. Die Gegner der Integrität unseres Briefes legen endlich ein großes Gewicht auf die Verschiedenheit der in beiden Brieftheilen herrschenden Sprache. Das Factum müßen wir zugeben, aber wir läugnen, daß daraus auch eine Verschiedenheit der Autoren erfolgert werden dürfe. Der zweite Theil besteht fast aus lauter kleinen Sätzen, in deren jedem ein Gedanke beschlossen

6) S. S. 125.

ist, und die unter sich selten durch Conjunktionen zusammenhängen. Der erste Theil hingegen enthält lange Deduktionen, die Bindewörter sind häufig gebraucht, Fragesätze sollen den Styl beleben, gewiße Formeln die Aufmerksamkeit der Leser steigern u. d. gl. Es fragt sich nun, ob solche Differenz uns zur Annahme zweier Autoren berechtige und sogar nöthige, oder ohne solche Hypothese erklärt werden könne? Ich entscheide mich unbedingt für den letzteren Fall, denn der Styl einer Schrift ist ebenso gut von der Individualität des Gegenstandes, wie von der des Verfassers bedingt und influenzirt. Der erste Theil unseres Briefes nun entwickelt eine gnostische Weisheit und ist eine religionswissenschaftliche Abhandlung im Geschmacke der allegorisirenden Schule. Eine ganz andere Aufgabe aber hatte der zweite Theil zu lösen. In ihm wollte der Verfasser seinen Adressaten die Hauptlehren der christlichen Moral in bündiger Kürze, nach der Form zweier Lebenswege in's Gedächtniß zurückrufen und an's Herz legen. Daher ist der Styl so einfach, daher trägt er so ganz das Gepräge einer väterlichen Ermahnung, wie sie ein sorgsamer Vater mit wenigen Worten, aber aus der Fülle des Herzens einem scheidenden Sohne geben mag. Eine ähnliche Erscheinung finden wir z. B. im ersten Briefe Pauli an die Christen zu Thessalonich. Der paränetische Theil, besonders gegen Ende, wo Paulus zum Schlusse eilt, besteht aus einzelnen Sätzchen, ohne sprachliche Verbindung, gerade wie wir es im paränetischen Theile des Briefes Barnabä finden. Dadurch erzeugt sich auch in diesem Pauliniſchen Briefe eine starke Verschiedenheit des Styles; wer möchte aber deßhalb auf zwei Verfasser schließen? Analog sehe ich nun ebenso wenig Recht und Verpflichtung hiezu beim Briefe des Barnabas; bin vielmehr der Ansicht, diese Verschiedenheit des Styles finde ihre natürliche Erklärung in der Verschiedenheit des in beiden Theilen behandelten Stoffes und Themas. Ja, noch mehr. Vielleicht dürfte man behaupten, trotz dieser natürlichen Verschiedenheit finde sich doch

wieder eine Verwandtſchaft in der Sprache, welche auf die Identität des Verfaſſers hinweiſe. Beide Theile haben Conſtruktionen, in denen ein Participium die Stelle des Modus finitus vertritt [7]). Ferner finden wir in dem zweiten wie in dem erſten Theile den Ausdruck σκεῦος τοῦ πνεύματος für Körper [8]). In beiden Theilen wird nicht ſelten das Hilfszeitwort ausgelaſſen. Vgl. K. 19 u. 21. mit K. 8 u. 13. Manche Ausdrücke und Begriffe finden ſich in beiden Theilen ganz oder nahezu gleich, ſo der Begriff und Ausdruck δικαιώματα K. 21. K. 10. K. 16., und in den nur lateiniſch erhaltenen erſten Kapiteln aequitates Dei K. 2., mandata Dei K. 4. Ja, noch ſpezieller, der Ausdruck γνῶσις τῶν δικαιωμάτων θεοῦ findet ſich im zweiten Theile K. 21., und der faſt ganz gleichlautende σοφία τῶν δικαιωμάτων begegnet uns im erſten Theile K. 16. Außerdem iſt bei Warnungen im zweiten wie im erſten Theile die Formel οὐ μὴ gewöhnlich. Vgl. K. 10 mit K. 19. Insbeſondere iſt οὐ μὴ γένῃ, οὐ μὴ κολληθήσῃ u. d. gl. da wie dort nicht ſelten. Nicht unbeachtet darf hiebei gelaſſen werden, daß im erſten, wie im zweiten Theile vor Knabenverführung gewarnt wird mit der Formel οὐ μὴ γένῃ παιδοφθόρος K. 10. und οὐ παιδοφθορεύσεις K. 19., und da wie dort findet ſich die Warnung vor der μοιχεία und παιδοφθορία neben einander.

Es entgeht mir hiebei nicht, daß dieß letzte Argument, und ein oder das andere der vorausgehenden für diejenigen keine Kraft haben könne, welche auch aus dem erſten Theile einige Kapitel als interpolirt ausſcheiden wollen. Ich anticipire aber hier ſchon das Reſultat, zu deſſen Gewinnung ich eben jetzt übergehen will, daß nämlich

2) auch dem erſten Theile des Briefes Barnabä Integrität

7) S. oben S. 63. Not. 26. u. S. 119. K. 19. Not. 1.
8) Vgl. K. 21. S. 125. Not. 11. mit K. 7. Not. 3. S. 66.

zugeschrieben werden müsse, und die Interpolationshypothese unstatthaft sey.

a. Schon die Einheit des Inhalts im ersten Theile zeugt dafür, daß dieser aus einer Feder geflossen sey. Ein Hauptgedanke nämlich hält alle Kapitel dieses Theiles zusammen und ist das Hauptthema, um welches sich die einzelnen Partieen als seine Entwicklungen anlagern. Dieser Gedanke ist: Das Judenthum ist abgeschafft, und eine neue Heilsanstalt ist eingetreten, auf welche hinzuweisen schon von Anfang an die Bestimmung des Judenthums war. Zur Exposition dieses Thema's bildet K. 1. die Einleitung. K. 2. u. 3. führen den Satz aus, daß Gott geistigere Opfer, Feste und Fasten verlange, als die jüdischen, und daß er seine Unzufriedenheit mit den letztern schon durch die Propheten ausgesprochen habe. K. 4. schließt sich nun als Aufforderung an, nicht in die Schlinge der Judaisten zu gehen, welche den jüdischen Sauerteig noch im Christenthum festhalten wollen. Der alte Bund sey ja zerbrochen. Der neue Bund aber, sagt K. 5, der im Blute Christi gestiftet ist, gereicht uns zum Heile, den Juden zum Verderben. Das Leiden Christi aber, durch welches eben der neue Bund gestiftet ward, ist schon im A. T. vorausgesagt worden. Eine Reihe solcher alttestamentlichen Hinweisungen auf Christus entwickelt das Kapitel 6. In gleichem Sinne fährt K. 7. fort, und zeigt in den jüdischen Fasten und in dem Versöhnungsfest-Ritus Typen des Leidens und Sterbens Christi. Auch eine andere mosaische Institution, sagt K. 8., habe den Zweck gehabt, auf Christus hinzuweisen, nämlich der Ritus mit der rothen Kuh. Nicht minder ist nach K. 9. im A. T. schon an vielen Stellen das neue Gesetz, welches nicht eine Beschneidung des Fleisches, sondern eine geistige Beschneidung des Herzens und der Ohren verlangt, angedeutet worden. Die körperliche Beschneidung aber ist abgeschafft, ja sie ist nicht einmal als Bundeszeichen von Gott ge-

wollt, und ſchon die erſte Beſchneidung dieſer Art durch Abraham (der 318) war nur ein Typus des Kreuzes Chriſti. K. 10; auch die moſaiſchen Speiſegebote ſind Hinweiſungen auf eine höhere, die chriſtliche Abſtinenz, werden aber erſt von den Chriſten in dieſem ihrem wahren Sinne verſtanden. K. 11 u. 12. zeigen, wie auch die chriſtliche Taufe und das Kreuz Chriſti im A. T. ſchon angedeutet und angekündet worden ſeyen. Nicht minder ſage auch das A. T. ſchon aus, K. 13., daß nicht die Juden, ſondern die Chriſten die Erben des göttlichen Bundes ſeyen. K. 14: Gott habe zwar den Juden zuerſt ſeinen Bund gegeben, allein ſie haben ihn alsbald wieder verloren, als Moſes wegen ihrer Abgötterei die Bundestafeln zerſchlug; der Bund ſey nun ſofort durch Chriſtus auf uns übergegangen. K. 15; Auch nicht der jüdiſche Sabbat, ſondern der chriſtliche, der Sonntag, iſt Gott angenehm, und ſchon uranfänglich von Gott gewollt. Ebenſo iſt, K. 16., nicht der jüdiſche materielle Tempel, ſondern der geiſtige in den Herzen der Chriſten Gott wohlgefällig. Darum ſey erſterer zerſtört worden, letzterer werde jetzt aufgebaut. K. 17. endlich bildet den Schluß des erſten Theils, und ſpricht aus, der Verfaſſer habe ſo vollſtändig und ſo einfach als möglich ſeinen Leſern erklärt, was ihnen — bei den Verſuchungen zum Rückfalle in's Judenthum — zum Heile dienen könne.

So findet denn im ganzen erſten Theile unſeres Briefes eine Einheit des Inhalts ſtatt, und ſie iſt der erſte Beleg für die Integrität dieſes Theiles. Herr Schenkel aber konnte dieſe Einheit nicht finden, weil er das Thema irrig gefaßt, und es nur aus den Kapiteln 5. 6. 13. u. 14. erhoben hatte, daß nämlich der Tod Chriſti ein verſöhnender und heiligender, und die Frucht dieſes Todes die neue geiſtige κληρονομία ſey. Dieſes Thema iſt aber ſo offenbar zu enge, daß es nicht einmal alle von Schenkel für ächt gehaltenen Kapitel umſchließt, auf die vier erſten nämlich

ſich gar nicht ausdehnt, und dieſe zu einer unförmlichen und unpaſſenden Einleitung macht.

b. Weiter ſind gar keine äußern Indicien einer Interpolation vorhanden, die von Schenkel aufgebrachten innern aber verſchwinden, wenn man das Thema richtig feſtgeſtellt hat; denn dann zeigt ſich, wie die eben gegebene Skizze beweist, ein natürlicher Zuſammenhang der einzelnen Kapitel. Es iſt unrichtig, was Schenkel behauptet, daß nach K. 6. der Zuſammenhang aufhöre; vielmehr iſt das Folgende nur Fortführung der ſchon im ſechsten Kapitel angefangenen Nachweiſung, daß das Judenthum die Beſtimmung gehabt habe, auf die neue Heilsanſtalt hinzuweiſen. Unrichtig iſt weiter, daß K. 13. ſo enge mit K. 6. zuſammenhänge, daß man annehmen müſſe, beide ſeyen urſprünglich neben einander geſtanden. Nur im Worte κληρονομια konnte Schenkel eine ſolche Verbindung entdecken; der Inhalt beider Kapitel aber iſt ein weſentlich verſchiedener, und giebt nicht die geringſte Berechtigung, das mitten inne Liegende auszuſcheiden. Das K. 6. endigt mit dem Gedanken: „wir werden, wie Gott vorausgeſagt hat, über die Thiere herrſchen, wenn wir einſt vollkommen ſind als κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου.“ Das 13te Kapitel aber zeigt, daß Gott ſchon im A. T. angedeutet habe, nicht die Juden, ſondern die Chriſten ſeyen die eigentlichen Erben, κληρονόμοι, des Bundes. Wer könnte nun eine ſo enge Cohäſion dieſer beiden Gedanken behaupten, daß unmöglich ein Dritter zwiſchen ihnen ſollte ſtehen können? Daß aber K. 13, welches H. Schenkel für ächt hält, mit K. 12., das er für unächt erklärt, in engem Zuſammenhang ſtehe, hat unſere Skizze gezeigt. Wenn Barnabas K. 6—12. nachgewieſen hatte, das Judenthum ſey voll von Vorbildern auf Chriſtus; ſo mußte ganz natürlich der Gedanke ſich geben: wenn dem ſo iſt, ſo ſind wohl die Chriſten, nicht die Juden, die eigentlichen Erben der göttlichen Erb-

ſchaft. Dieß führt er nun in K. 13 und 14. aus, und ſo ſind dieſe von Schenkel belobten Kapitel innerlich mit den vorausgehenden von ihm aber verworfenen zuſammengeſchloſſen, und ſolcher Zuſammenhang iſt gründlicher und wahrer, als die blos äußerliche Verbindung, die nur durch ein gleichlautendes Wort ſich bildet.

Nach K. 13 u. 14. läßt H. Schenkel wieder zwei neue Kapitel durch den Interpolator eingefügt werden, behauptend, K. 15 u. 16. ſtehen außer allem Zuſammenhang mit den ächten Kapiteln 13 u. 14. Der Inhalt der beiden beanſtandeten Kapitel bildet aber einen nothwendigen Theil in der ganzen Entfaltung des Thema's. Wenn Barnabas zeigen wollte, daß das Judenthum abgeſchafft ſey, und einer höhern Heilsordnung Platz gemacht habe; ſo mußte er gewiß auch zeigen: a) der alte Sabbat iſt abgeſchafft, b) ein neuer, der wahre Sabbat iſt an ſeine Stelle getreten, und c) dieſer wahre Sabbat iſt von Gott ſchon Anfangs gewollt, von den Juden mißverſtanden, von Gott aber wiederholt durch die Propheten wieder angedeutet worden. Das mußte Barnabas darlegen, wenn er nicht dem ſchweren Einwurfe gegen ſeine ganze Argumentation ſich ausſetzen wollte: wie kannſt du ſagen, das Judenthum ſey abgeſchafft, da der Sabbat, göttlich eingeſetzt, bleibend ſeyn muß? Dieſem Einwurfe begegnet er aber durch die Entwicklung der drei genannten Punkte in K. 15., und ſo hängt dieſes Kapitel mit dem Ganzen zuſammen. Daſſelbe gilt von K. 16., denn wie vom Sabbat, ſo mußte vom Tempel gezeigt werden, daß der jüdiſche nicht der wahre, von Gott gewollte ſey, und darum aufgehört habe, um einem geiſtigen Platz zu machen.

K. 15. hängt aber nicht blos als integrirender Theil in der Entwicklung des Hauptthema's, ſondern auch noch näher und unmittelbarer mit K. 14. zuſammen. Wenn K. 14. gezeigt war, daß der A. B. aufgehört habe, und in einen neuen übergegangen

sey; so mußte wohl alsbald der Gedanke sich anschließen: auch das alte Bundesfest hat aufgehört und einem neuen Platz gemacht, das neue aber ist das wahre von Gott gewollte. Vom Bunde auf das Bundesfest ist gewiß der Uebergang ein natürlicher und naheliegender. Vom Sabbat ward sodann Barnabas von selbst auf den Tempel geleitet, da sich in Betreff seiner der nämliche Einwurf machen ließ, wie wegen des Sabbats.

Endlich führt H. Schenkel noch ein Argument an, welches gegen die Kapitel 15 u. 16., und für die ursprüngliche Verbindung des Schlusses K. 17 mit K. 14. sprechen soll. Im Schlusse, sagt er, spricht Barnabas seine Ueberzeugung aus, er habe nichts vorübergelassen, was seinen Lesern zum Heile dienen könne ꝛc. Denselben Gedanken aber erkläre er schon im K. 14., woraus die unmittelbare Verbindung dieser beiden Kapitel zu erschließen sey. — Angenommen, die Prämissen wären richtig, so wäre doch immerhin die Folgerung nicht nothwendig. Aber der Minor im Schlusse des H. Schenkel ist ganz falsch. In den Worten des K. 14: γινώσκετε οὖν, πόθεν ἐλυτρώθημεν findet Schenkel das frohe Selbstbewußtseyn des Verfassers ausgedrückt, alles zur Einsicht in die Lehre Christi Beitragende angeführt zu haben. Solchen Sinn kann ich aber in diesen Worten nimmermehr finden, vielmehr drücken sie den Gedanken aus: „sehet, von so großen Uebeln, von der Finsterniß, dem Tode u. d. gl. hat uns Christus befreit." Wo bleibt jetzt der Grund für die behauptete unmittelbare Verbindung von K. 17. mit K. 14., und für die Ausstoßung des zwischeninne Liegenden?

So verlangt denn nirgends der Zusammenhang und die Gedankenabfolge im ersten Briefstheile irgendwie die Ausschließung eines oder mehrerer Kapitel; und die Interpolationshypothese verliert hier jede Berechtigung.

c. Mit Unrecht hat man ferner zu ihren Gunsten geltend machen wollen: es herrsche in den verschiedenen Kapiteln eine ver-

ſchiedene Betrachtungsweiſe des A. B. Aber ein Rückblick auf den Inhalt unſeres Briefes zeigt, daß derſelbe antijudaiſtiſche Geiſt ſich durch alle Kapitel hindurchzieht. In den beanſtandeten ſpricht er z. B. der Beſchneidung K. 9. und dem Sabbate K. 15. ihren Werth ab, und beſchuldigt die Juden einer niedrigen fleiſchlichen Auffaſſung der moſaiſchen Geſetze und Inſtitutionen. Ganz ähnlich redet er aber auch in den von H. Schenkel belobten Kapiteln, er erklärt die jüdiſchen Opfer, Feſte und Faſten K. 2 u. 3. als durchaus von Gott nicht gewollt und ihm nicht genehm, verſichert, daß nicht die Juden, ſondern die Chriſten die Erben des göttlichen Bundes ſeyen, und daß Erſtere gleich nach Abſchließung des Bundes deſſelben wieder verluſtig geworden ſeyen, als Moſes wegen ihrer Abgötterei die Geſetzestafeln zerſchlug. K. 4. 13 u. 14.

Es iſt demnach dieſelbe Geringſchätzung der Judenthums, die in den angeblich ächten, wie in den in Zweifel gezogenen Kapiteln zu Tag tritt, und wenn man je unterſcheiden wollte, müßte man ſagen, in den angeblich ächten iſt die judenfeindliche Richtung noch ſtärker als in den übrigen ausgeprägt.

Auch darin ſtimmen die beiderlei Kapitel in Betreff des A. B. überein, daß in den einen wie in den andern, Typen und Vorbilder auf Chriſtus und die chriſtliche Heilsordnung geſucht und entwickelt werden.

Aber die beanſtandeten Kapitel ſollen ſich nach H. Schenkel zum Zweck geſetzt haben, nachzuweiſen, daß der alte Bund mit dem neuen identiſch ſey. Solche Behauptung, geradezu ausgeſprochen, finde ich nirgends in den beſagten Kapiteln, begreife auch nicht, wie ein Anderer ſelbe zu entdecken vermag. An keiner Stelle beſtreitet der Verfaſſer, daß Gott mit den Juden einen Bund geſchloſſen habe, aber gerade in den belobten Kapiteln 4 u. 14. ſagt er, daß die Juden ihr Bundesrecht alsbald um ihrer Sünden willen wieder verloren haben. Nicht minder zeigt

er in dem gleichfalls belobten K. 13., Gott habe den Juden schon bei der Schwangerschaft der Rebekka und der Segnung der Söhne Josephs angekündigt, daß nicht sie, sondern die Christen sein Bundesvolk seyn sollten.

Diesem Entgegenstehendes vermögen wir aber nicht in den beanstandeten Kapiteln zu entdecken, es stimmt vielmehr hiemit unseres Bedünkens völlig zusammen, wenn behauptet wird, die Juden hätten das Wesentliche und Hauptsächliche an den Speisegeboten nicht begriffen, nur die Schale festgehalten, den Kern aber verloren, das Sabbatsgesetz nicht begriffen u. d. gl.; natürlich, sie sind ja alsbald wieder, wie die belobten Kapitel sagen, aus der Bundschaft gefallen, und hatten damit das richtige Verständniß des göttlichen Willens verloren.

Einer der herbsten Ausdrücke gegen das Judenthum soll sich in dem beanstandeten neunten Kapitel finden, welches behaupte, ein böser Engel haben die Juden zur Beschneidung des Fleisches verführt. — Die hierauf gebaute Anklage des K. 9. beruht aber auf einem Mißverständnisse, denn der Verfasser spricht nicht von den Zeiten des A. T., sondern von denen des neuen, und schreibt es einem bösen Engel zu, wenn jetzt, nachdem die Beschneidung durch Christus abgeschafft ist, die Juden doch hartnäckig auf derselben beharren [9]).

Noch einige andere Bemerkungen des H. Schenkel über die angebliche Differenz in der Beurtheilungsweise des A. B. müssen wir zur Sprache bringen. Den ächten Kapiteln, sagt er, sey Moses eine wirkliche geschichtliche Person, als Gesetzgeber und Bundesmittler. Aber auch in den bestandeten Kapiteln ist sicher Moses doch keine mythische Person, und seine Würde wird auch in ihnen anerkannt, wenn es z. B. K. 15. heißt: Gott habe von Angesicht zu Angesicht mit Moses gesprochen. Als von Gott be-

9) S. oben S. 80. Not. 12.

ſonders begnadigter Führer erſcheint er auch K. 12., als Herold und Organ Gottes K. 10., kurz, es wird in den beanſtandeten Kapiteln mit gleicher Hochachtung, wie in den andern, von Moſes geſprochen; und darum iſt wieder kein Grund vorhanden, an zwei Verfaſſer unſeres Briefes zu denken.

Derſelbe Fall hat auch rückſichtlich der Propheten ſtatt, was Schenkel wieder in Abrede zu ſtellen geneigt iſt. Auch in den beanſtandeten Kap. werden ſie als von Gott inſpirirt dargeſtellt, und Gott iſt es, der durch ſie redet. Daher die Formel: λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ προφήτῃ. S. K. 7. 9. 11. 12. 15.

d) Auch die Anſchauungsweiſe des N. T. iſt in den belobten und beſtrittenen Kapiteln dieſelbe. H. Schenkel glaubt auch hierin eine große Differenz zwiſchen den einen und andern entdeckt zu haben, und behauptet: in den ächten Kapiteln erſcheine das Chriſtenthum als eine religiös-ſittliche Heilsanſtalt zur Beſeligung der Menſchen; ganz anders aber verhalte es ſich bei den übrigen Kapiteln, ihnen ſey der Tod Chriſti ein Opfer, welches zurückgeführt werde auf das altteſtamentliche Opfer des Iſaak.

Aber, müſſen wir fragen, iſt es denn ein Gegenſatz gegen die Auffaſſung des Chriſtenthums als einer ſittlich-religiöſen Heilsanſtalt, wenn behauptet wird, der Tod Chriſti ſey ein Opfer? Die beiden Begriffe, chriſtliche Heilsanſtalt und Opfertod Chriſti vertragen ſich nicht blos, ſondern fordern ſogar einander gegenſeitig und gehören im chriſtlichen Lehrbegriffe nothwendig zuſammen, da jene Heilsanſtalt auf dieſem Opfertode beruht. Nur der flachſte Pelagianismus kann Kreuzopfer und Heilsanſtalt nicht in Einem Geiſte verbinden, ſolchen Pelagianismus wollen wir aber doch nicht als Eigenſchaft Barnabä ſtatuiren. Und wird etwa nicht auch in den beanſtandeten Kapiteln das Chriſtenthum als ſittlich-religiöſe Heilsanſtalt angeſehen, wenn K. 8. geſagt wird: „die Boten des Evangeliums haben uns Ver-

gebung der Sünden und Reinigung des Herzens gepredigt"?

Weiter bemerkt H. Schenkel: mit dem Tode Christi werden in den bestrittenen Kapiteln nicht unmittelbar sittliche Wirkungen in Verbindung gesetzt, während dieß in den ächten Kapiteln geschehe; und auch dieß spreche für die Duplicität der Verfasser. Wir getrauen uns dagegen zu zeigen, daß auch in den bestrittenen Kapiteln, wie in den belobten sittliche Wirkungen unmittelbar mit dem Tode des Herrn in Verbindung gesetzt werden. K. 7. ist gesagt: Christus habe gelitten, ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς. Ist nun hier das Todesleiden Christi mit einer sittlichen Wirkung in Verbindung gesetzt, oder versteht etwa Barnabas unter dem Lebendigmachen nur eine Restauration des physischen Lebens? In demselben Kapitel heißt es: Christus habe seinen Leib dargebracht als Opfer, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν, d. h. wohl: er hat unsere Sünden am Kreuze gesühnt. Ist nun hier nicht ächt christlich von der sündenvergebenden Wirkung des Todes Christi die Rede? Wir könnten die Beispiele häufen, wenn es nöthig wäre; besonders böten uns K. 8 u. 12. solche dar.

Zum Nachtheile der beanstandeten Kapitel, und zum Beweise, wie in ihnen das Christenthum nicht als eine religiös-sittliche Heilsanstalt betrachtet werde, behauptet H. Schenkel: statt die sittlichen Wirkungen des Todes Christi hervorzuheben, werde hier der Taufe eine magische Kraft zugeschrieben. Aber auch dieses müssen wir bestreiten, wenn dem Verfasser eine andere Ansicht, als die allgemein christliche, von der Wirksamkeit der Taufe beigemessen werden will. Im Anfange des K. 11. sagt er einfach von der Taufe, daß sie Vergebung der Sünden bringe. Diese sündenvergebende Kraft schreibt er der Taufe nur in Rücksicht auf Gott zu, betrachtet jene Wirkung als von Gott ausfließend, und deutet dieß unzweideutig in der Stelle an, wo

Gott spricht: mich, die lebendige Quelle haben sie verlassen u. s. f. Und wenn er im Verlaufe dieses Kapitels die Taufe weiter mit dem Bache vergleicht, der die an ihm stehenden Bäume bewässert, daß sie Frucht bringen und ihre Blätter nicht abfallen; wenn er weiter sagt: voll Sünde und Unflath steigen wir in das Wasser, aber Früchte tragend kommen wir wieder heraus; was sagt er da Anderes, als was jeder orthodoxe Christ sagen könnte und möchte? Wo ist nun der Widerstreit dieser Kapitel gegen die Beurtheilung des Christenthums als einer sittlich-religiösen Heilsanstalt?

Offenbar übertriebene und gesuchte Verdächtigung ist es, wenn behauptet wird, in den bestrittenen Kapiteln werde das Gottesreich selbst von der Kraft des Holzes (Kreuzholzes) abhängig gemacht, und die Begriffe von der Wiederkunft Christi seyen so sinnlich, daß Christus in einem Scharlachmantel kommend gedacht werde. Wer ist aber wohl so prosaisch, daß ihm nie ein bildlicher Ausdruck entschlüpfte, wie der ist: sie werden Jesum am Gerichtstage sehen mit einem Scharlachmantel angethan? Niemanden wohl fällt es ein, solchen Ausdruck wörtlich zu nehmen, und an Tuch und Farbe und Schneider zu denken. Und wenn K. 11. gesagt wird: „selig sind die, welche ihr Vertrauen auf das Kreuz setzend, in's Wasser gestiegen sind"; so zeugen diese Worte gewiß nicht dafür, daß der Verfasser zu denen gehörte, die nur das leere Kreuz aufpflanzen, das Lamm aber vom Kreuze genommen haben.

Aus Allem geht hervor, daß wir nirgends in der Beurtheilung und Auffassungsweise des Christenthums einen Punkt finden können, wo die Disparität der Ansichten in unserem Briefe auf eine Mehrheit von Verfassern schließen ließe.

e) Weiter müssen wir beachten, daß die Schenkel'sche Interpolationshypothese nicht einmal etwas nützen und zu dem beabsichtigten Resultate führen könnte. Durch diese Hypothese sollen

nämlich alle jene Stellen unſeres Briefes ausgemerzt werden, wegen deren bisher ſein apoſtoliſcher Urſprung nicht anerkannt werden wollte. Aber auch in den von Schenkel belobten Kapiteln iſt Manches enthalten, um deſſen willen wir oben den Brief einem ſpäteren chriſtlichen Lehrer zuſchreiben zu müſſen geglaubt haben, z. B. die Nichtanerkennung des jüdiſchen Bundesrechtes in K. 4 u. 14., und herbe Ausdrücke gegen das Judenthum, wie ſie vom apoſtoliſchen Barnabas nicht zu erwarten ſtünden [10]). Aber nicht einmal von ſeinen geſchmackloſeſten Allegorien wird unſer Brief durch die Schenkel'ſche Hypotheſe frei, denn gerade K. 6. fällt nach ihm noch in den Kreis der ächten Kapitel, und doch iſt dieſes (von der γῆ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι) am meiſten angefüllt mit geſuchter kleinlichter Typenweisheit, ſo daß es Hug für das abgeſchmackteſte unter allen erklärte. Hr. Schenkel lobt zwar die Allegorie dieſes Kapitels, weil ſie den ſinnlichen Ausdruck auf eine Idee zurückführe, den Gedanken von den Feſſeln befreie, die ihn drücken u. d. gl. Solches ſoll ſich bei den Allegorien der beanſtandeten Kapitel nicht finden, vielmehr ſollen dieſe immer ſchon an der bloſen Aeußerlichkeit der verglichenen Gegenſtände erlahmen. Aber wie iſt es denn mit den Allegorien des verworfenen zehnten Kapitels? Werden nicht hier die Speiſeverbote ſehr geiſtig interpretirt, ſo daß ihre materielle und buchſtäbliche Bedeutung faſt gänzlich verſchwindet? Gewiß wird hier der ſinnliche Ausdruck, ſo ſehr als irgendwo anders, auf eine Idee zurückgeführt.

Ja wir glauben behaupten zu dürfen, daß in den verrufenen Kapiteln ſich Typen finden, die minder geſucht und gezwungen ſind, als jener Typus von der γῆ. Hierher rechnen wir beſonders den Typus von der ehernen Schlange K. 12., deſſen ſich auch ſchon der Evangeliſt Johannes (3, 14.) bedient hat. Und

10) S. oben S. 171 ff.

ist nicht der Typus von Isaak als einem Vorbilde des Opfers Christi K. 7. so gut, als irgend einer in den belobten Kapiteln? Wer ihn mit den Typen der Kapitel 13 u. 14. vergleichen mag, kann sich davon überzeugen. Gewiß hat Jakob nicht mehr Recht, Typus der Christen, und Esau der der Juden zu seyn?

In Beziehung auf das Typologisiren also haben die belobten Kapitel den beanstandeten nichts vorzuwerfen, am wenigsten ihre Zeugung durch *denselben* Vater zu bestreiten.

f) Daß es aber unrichtig sey, wenn Schenkel den beanstandeten Kapiteln einen Heidenchristen zum Verfasser geben wollte, haben wir oben S. 131 ff. gezeigt. Seine deßfallsige Argumentation beruht auf einem Mißverständnisse, und *die* Stelle des K. 16., welche solche Behauptung begründen soll, sagt wohlverstanden das Gegentheil aus, daß nämlich auch der Verfasser der beanstandeten Kapitel ein Judenchrist gewesen sey.

g) Ein neues Criterium der Interpolation hat H. Schenkel darin gefunden, daß die beanstandeten Kapitel sechs Ausdrücke enthalten, die mit Ausdrücken der ächten Kapitel einige Aehnlichkeit haben, was auf Plagiat schließen lasse. Solcher Verdacht ist aber gewiß durchaus ein bodenloser, und ließe sich mit gleichem Rechte bei jeder Schrift anwenden, in deren verschiedenen Theilen der Verfasser denselben Begriff mit ziemlich ähnlichen Worten ausdrückt.

h) Auch das soll die beanstandeten Kapitel verdächtigen, daß in ihnen *meistens* apokryphische Schriften citirt würden. Von der Unrichtigkeit dieser Behauptung kann sich aber Jeder durch den Augenschein überzeugen, und er wird finden, daß in den beanstandeten Kapiteln etwa 40 Stellen aus canonischen Schriften, und nur 4, höchstens 6 aus apokryphischen Büchern citirt werden, bei welch' letzteren noch überdieß die Vermuthung nahe liegt, mehrere seyen aus der Tradition, und nicht aus Büchern entnommen. Daß aber überhaupt Apokryphen citirt werden, kann keine Anklage

bilden, da auch ächte Schriften von apoſtoliſchen Vätern, z. B. der erſte Brief des Clemens, ſolche Citate enthalten. Es könnten alſo auch in den beanſtandeten Kapiteln unſeres Briefes ſolche Citate ſich finden, und dieſe Kapitel doch dem apoſtoliſchen Barnabas angehören. Aber, wie wir zeigten, ſind weder die belobten, noch die getadelten Kapitel aus der Feder jenes apoſtoliſchen Mannes gefloſſen.

i) Umſonſt, ſagt Hr. Schenkel weiter, ſucht man in den beanſtandeten Kapiteln Spuren aus der evangeliſchen Geſchichte. Geſetzt auch, es verhielte ſich alſo; würde uns wohl dieß zur Annahme zweier Verfaſſer berechtigen? Es iſt ja doch möglich, daß in einem Theile einer Schrift nähere Beziehungen zur neuteſtamentlichen Geſchichte vorkommen, als in der andern. Aber auch in den beanſtandeten Kapiteln finden ſich Spuren aus der evangeliſchen Geſchichte. Die Hinweiſung auf das Leiden und den Tod Chriſti begegnet uns überall, berührt wird ſein Getränktwerden mit Eſſig und Galle, und die Ausſendung der zwölf Apoſtel. Sind das keine Spuren der evangeliſchen Geſchichte?

k) Daß der Pauliniſche Geiſt in unſerem Briefe nicht herrſche, geben wir gerne zu, aber wir entdecken ihn weder in den belobten, noch in den verworfenen Kapiteln; natürlich, weil die einen ſo wenig als die andern dem Miſſionsgenoſſen Pauli ihr Daſeyn verdanken.

l) Noch einige andere Stützen will Hr. Schenkel für ſeine Interpolationshypotheſe beibringen, aber ſie ſind ſo ſchwach und gebrechlich, daß man auf den erſten Blick ſchon ihre Unzulänglichkeit einſieht. So behauptet H. Schenkel, in den beanſtandeten Kapiteln werde Chriſtus beinahe ausſchließlich Jeſus genannt, während der ächte Theil ſeinem Amtsnamen den Vorzug gebe. Auch dieſes deute auf zwei Verfaſſer. Wir können aber verſichern, daß in den beanſtandeten Kapiteln die Ausdrücke Jeſus und Chriſtus untermiſcht gebraucht werden, der erſtere natürlich

da, wo von den Buchſtaben deſſelben (K. 9.) und von Jöſua als einem Typus Jeſu (K. 12.) die Rede iſt. In den bevorzugten Kapiteln aber wird der Ausdruck Chriſtus nie allein gebraucht, Jeſus Chriſtus kommt zweimal vor, ſonſt immer Jeſus oder κύριος. Daß hieraus nichts für die Dualität der Verfaſſer erſchloſſen werden könne, liegt wohl am Tage.

m) Von großer Wichtigkeit für uns iſt endlich, daß ſchon Clemens der Alexandriner die beanſtandeten Kapitel citirt, daß ſich dieſelben in allen Handſchriften unſeres Briefes, ſo wie in der alten lateiniſchen Verſion vorfinden, und auch von den Verfaſſern der oben erwähnten Stichometrien in ihren Exemplaren unſeres Briefes geleſen worden ſeyn müſſen.

So ſprechen äußere und innere Zeugniſſe für die Integrität des Briefes Barnabä, welche nur durch einen verunglückten Einfall in Zweifel geſtellt werden konnte. Unſer Brief iſt zuverſichtlich aus einer Feder gefloſſen, aber nicht der apoſtoliſche Barnabas war es, der ſie führte.

Fünftes Kapitel.

Gebrauch der h. Schrift im Briefe Barnabä.

Barnabas führt eine Menge Bibelſtellen an, bald um zu zeigen, wie in ihnen eine Prophezeiung oder ein Typus auf Chriſtus und den neuen Bund enthalten ſey, bald um irgend eine eigene Behauptung zu unterſtützen, wie es gerade die Umſtände geboten.

1) Der Text, deſſen er ſich bei altteſtamentlichen Citationen bedient, iſt der der alexandriniſchen Verſion, der ſogenannten Septuaginta. Nur ein paarmal ſcheint er auch auf den hebräiſchen Grundtext Rückſicht genommen zu haben. Einen Fall dieſer Art will man in K. 6. finden. Dort bringt er aus Iſai. 28, 16. die Worte vor: „ſiehe ich lege zum Funda-

mente Sions einen köſtlichen, auserwählten, rechtwinkligen, würdigen Stein... wer auf ihn hofft, wird ewig leben," (καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα). Bei den LXX aber heißt es: ... καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ, wer [an ihn] glaubt, wird nicht zu Schanden. Nun ſagt Gallandius [1]), dieſe Differenz zwiſchen den LXX und Barnabas erkläre ſich daraus, daß letzterer hier nach dem hebräiſchen, nicht nach dem griechiſchen Texte citirt habe. Allein dieß iſt doch nicht ſo ganz ſicher und richtig, denn die betreffenden hebräiſchen Worte lauten וַהַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ, d. h. der Vertrauende wird ſich nicht fürchten, nicht zu fliehen brauchen. Es findet demnach keine ſolche Verwandtſchaft zwiſchen den Worten bei Barnabas und zwiſchen dem hebräiſchen Texte ſtatt, daß man jene aus dieſem mit Zuverſicht herleiten könnte; viel wahrſcheinlicher iſt mir, daß Barnabas auch hier nach den LXX, aber frei, blos dem Sinne nach citirt habe [2]). Eher könnte eine frühere Stelle deſſelben ſechsten Kapitels aus dem Hebräiſchen genommen ſeyn, nämlich die Worte: „wie ein harter Stein iſt er zur Zermalmung geſetzt." Die Septuaginta hat nämlich hier (Iſai. 8, 14.) eine Negation: οὐχ' ὡς λίθου προσκόμματι κ. τ. λ., während ſelbe im Hebräiſchen, wie bei Barnabas fehlt. Doch iſt auch dieſe Spur nicht ſo ſicher, daß man einen Gebrauch der hebräiſchen Bibel von Seite unſeres Verfaſſers daraus ableiten dürfte [3]).

Einen dritten Fall will man in K. 15. gefunden haben, wo es heißt: „συνετέλεσεν (mit der Schöpfung) ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἑβδόμῃ," während bei den LXX ἕκτῃ ſteht, der hebräiſche Text dagegen הַשְּׁבִיעִי hat [4]). Allein mit voller Zuverſicht kann

1) Biblioth. vet. P. P. T. I. Prol. p. xxxv.
2) S. oben S. 60. N. 5.
3) S. oben S. 60. N. 3.
4) S. oben S. 108. N. 5.

auch hieraus eine Benützung des Originaltextes der Bibel nicht abgeleitet werden, da anderweitige deutlichere Spuren hievon fehlen, und unſer Verfaſſer ſonſt überall die Septuaginta gebraucht, ja ein ſo eingefleiſchter Helleniſt iſt, daß es ihm gar nicht in den Sinn kommt, die Bibel ſey urſprünglich in einer andern, als der griechiſchen Sprache geſchrieben [5]).

Was aber weiter die Citationen aus dem N. T. anlangt; ſo ſind ihrer zu wenige, wenigſtens zu wenig ſichere, als daß ſelbe für die bibliſche Texteskritik in Betracht kommen könnten. Das zuverläſſigſte Citat aus dem N. T. iſt zudem nur mehr lateiniſch erhalten, K. 4. aus Matth. 20, 16. oder 22, 14. Die einzelnen mehr oder minder ſicheren Citate aus dem N. T. werden wir weiter unten in extenso anführen und dem neuteſtamentlichen Texte gegenüberſtellen, woraus ihre beiderſeitige Verwandtſchaft erſehen werden mag.

2) Aber welche Citationsformeln gebraucht Barnabas? Manchmal, jedoch nur in ſeltenen Fällen, nennt er den Verfaſſer des bibliſchen Buches z. B. K. 4: sicut Daniel dicit, und weiter unten: de hoc ipso dicit iterum Daniel; die citirten Stellen ſind aus dem 7. u. 9. Kapitel dieſes Propheten. Aehnlich führt er K. 6. eine Stelle aus II. Moſ. 33. ein mit den Worten: *λέγει δὲ καὶ Μωσῆς αὐτοῖς*, und K. 10 eine andere aus III. Moſ. 11. durch: *ὅτι δὲ Μωσῆς εἴρηκεν.* Etwas ſpäter in demſelben Kapitel bezeichnet er ſogar das Buch des Pentateuchs, in welchem die betreffende Stelle vorkomme, und ſagt: *λέγει* (sc. *θεὸς*) *αὐτοῖς ἐν τῷ Δευτερονομίῳ.* Aehnlich ſagt er K. 15: *περὶ τοῦ σαββάτου γέγραπται ἐν τοῖς δέκα λόγοις.* Den erſten Pſalm citirt Barnabas in K. 10 mit den Worten: *λάμβανε*

5) S. oben S. 164. die in unſerem Briefe vorkommenden Hebraismen (S. 146) beweiſen nicht, daß der Verfaſſer die hebräiſche Bibel gebraucht habe; ſolche Redensarten waren auch dem Helleniſten geläufig.

ἐκ τριῶν δογμάτων γνῶσιν Δαβὶδ, καὶ λέγει κ. τ. λ. Ebenſo nennt er K. 12. gegen Ende bei Anführung von Pſalm 109, 1. wieder ausdrücklich den David, und in Verbindung hiemit ebenſo den Iſaias, aus welchem er K. 45, 1. V. anführt, wenn je letzteres Citat nicht ein Interpolament iſt [6]).

Am gewöhnlichſten ſind die Formeln: „Gott ſpricht", „der Herr ſpricht", „er ſpricht", „der Herr ſpricht durch den Propheten", „der Prophet ſpricht." Auch die klaſſiſche Formel: „die Schrift ſagt" findet ſich mehrmals, z. B. K. 4. von II. Moſ. 34. und wiederum ebendaſelbſt von Iſai 5, 21. Weiter K. 6: λέγει ἡ γραφὴ περὶ ἡμῶν κ. τ. λ. mit Beziehung auf I. Moſ. 1, 26., und K. 13: τί λέγει ἡ γραφὴ mit Rückſicht auf I. Moſ. 25, 21—23. Mit derſelben Formel: λέγει γὰρ ἡ γραφὴ wird in K. 16. eine Stelle eingeleitet, die ſich nirgends in der Bibel findet, wenn ſie nicht etwa aus mehreren bibliſchen Stellen frei zuſammengeſetzt iſt [7]), wie ſchon Menardus vermuthete.

Auch eine andere ſonſt bei Citationen aus der h. Schrift häufige Formel wird in unſerem Briefe gebraucht, nämlich: „es ſteht geſchrieben." So K. 16: γέγραπται γὰρ zur Einleitung von Daniel 9, 24. 25. 27. und Haggai 2, 10. [8]).

Das bisher Beigebrachte bezieht ſich lediglich auf das alte Teſtament, wie Barnabas das neue citire müßen wir jetzt unterſuchen.

In K. 4. leſen wir: *dicit Filius Dei:* resistamus omni iniquitati, et odio habeamus eam [9]). Barnabas führt hier einen Ausſpruch Chriſti an, und bezeichnet ihn als ſolchen, ohne das Buch zu nennen, in welchem derſelbe geſchrieben ſtehe. Er

6) S. oben S. 102. Not. 26.
7) S. oben S. 116. Not. 9.
8) S. oben S. 116. Not. 11.
9) S. oben S. 56. beſ. Not. 12.

handelt demnach ganz in der Art wie die Alten überhaupt Reden Jesu zu citiren gewöhnt sind, daß sie nämlich Jesum selber redend einführen, ihn gleichsam selber, nicht seine Geschichtsschreiber, citiren [10]). Wir hätten demnach hier in bester Form ein Citat aus dem N. T.; aber zu allem Unglück findet sich diese Stelle nirgends in der h. Schrift, und die fraglichen Worte Jesu sind wohl nur durch mündliche Tradition den alten Christen überliefert worden, als eine Perle aus dem Munde des Meisters, die bei Flechtung des ganzen Kranzes seiner herrlichen Lehren vergessen worden ist. Eine ähnliche Gnome Christi referirt uns ja auch die Apostelgeschichte 20, 35: „gedenket der Worte des Herrn Jesu, daß er sprach: Es ist seliger geben, denn nehmen."

Eine zweite Citationsformel bei Anführung einer neutestamentlichen Stelle treffen wir in demselben vierten Kapitel. Barnabas ermahnt nämlich seine Leser also: Adtendamus ergo, ne forte, *sicut scriptum est*, multi vocati, pauci electi inveniamur. Die Stelle findet sich bei Matthäus 20, 16. und 22, 14; sonst aber bei keinem andern der Synoptiker und auch nicht bei Johannes. Barnabas muß sie demnach aus dem Evangelium Matthäi entnommen haben, denn das sicut scriptum est verbietet hier an die mündliche Tradition als Quelle zu denken. Dieses sicut scriptum est ist aber dieselbe Formel, welche von den Juden und den ersten Christen bei Citaten aus den heiligen Büchern des A. T. gebräuchlich war, und weist darum auf das canonische Ansehen hin, welches das Evangelium Matthäi in den Augen und zu den Zeiten des Verfassers unseres Briefes gehabt haben muß.

---

10) „Die meisten Citate aus den Evangelien kommen daher unter der Formel vor: der Herr sagt... u. s. w. Der Name des Evangelisten ist eine äußerst seltene Erscheinung. Die Schriftsteller wollten nämlich das legislative Ansehen des Herrn geltend machen, nicht das Ansehen seiner Geschichtsschreiber." Hug, Einl. 2te Ausg. Th. 1. S. 40.

Eine dritte, kürzere Citationsformel für eine neuteſtamentliche Stelle glaubt man K. 7. gefunden zu haben. Am Ende dieſes Kapitels heißt es: οὕτω, φησὶν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με, d. h. „ſo, ſagt er, müſſen alle, die mich ſehen und meines Reiches theilhaftig werden wollen, unter Mühen und Leiden mich erlangen.“ Wer der Sagende ſey, kann nicht zweifelhaft ſeyn, denn offenbar iſt Jeſus gemeint, wie aus dem Zuſammenhange und aus den Worten λαβεῖν με erhellt. Das Nächſte, an was man denken kann, iſt demnach: Barnabas citire hier, wie oben, einen Ausſpruch Chriſti, ohne auf ein Buch hinzuweiſen, in welchem derſelbe geſchrieben ſtehe. Und da findet ſich denn bei Matthäus 16, 24. eine Stelle, die denſelben Sinn ausdrückt, nämlich: „wenn Jemand mir nachfolgen will, ſo verläugne er ſich ſelbſt, und trage ſein Kreutz, und folge mir.“ Dieſe Stelle, wird man nun ſagen, hat Barnabas frei citirt. Ich glaube aber nicht, daß hier das Wort φησὶν, wie es ſonſt zu thun pflegt, eine eigentliche Citation einleiten ſoll. Barnabas findet darin, daß die rothe Wolle, welche der hircus emissarius um den Kopf trug, auf ein Dorngeſträuch gelegt wurde, einen Typus neuteſtamentlicher Verhältniße. Man lege jene Wolle, ſagt er, auf ein Dorngeſträuch, damit derjenige, der ſie etwa hinwegnehmen will, wegen der Gefährlichkeit des Dornbuſches viel leiden müße, und nur unter Schmerzen über denſelben Meiſter werden könne. Was nun dieß im N. T. zu bedeuten habe, die gnoſtiſche Erklärung jenes Typus, legt jetzt Barnabas Chriſto in den Mund. Er denkt ſich die Sache ſo: wie Chriſtus überhaupt im A. T. durch die Propheten geredet, und ihnen jene Stellen eingegeben hat, welche Typen Chriſti enthalten [11]); ſo

11) Prophetae ab illo habentis donum, in illum prophetarunt. K. 5.

hat Chriſtus auch das Legen der Wolle auf Dornen angeordnet, denn auch dieſer Aktus ſollte eine typiſche Beziehung haben. Welches nun dieſe ſey, das legt Barnabas Chriſto ſelbſt in den Mund, und ſtellt die Sache ſo gleichſam dramatiſch dar. Darum führt er ihn mit φησὶν redend ein, d. h. läßt ihn erklären, was er bei der Anordnung jenes altteſtamentlichen Ritus für einen Zweck gehabt habe; aber keineswegs iſt es Barnabä Abſicht, eine Stelle aus dem N. T., einen ihm hiſtoriſch überlieferten Ausſpruch Chriſti zu referiren. Dabei dürfen wir jedoch nicht überſehen, daß dem Barnabas, wenn er Jeſum redend fingirt, dennoch eine hiſtoriſche Rede Chriſti vor Augen geſchwebt haben könne, und daß es darum wohl möglich ſey, er habe auf Matth. 16, 24. hingeblickt. Nur nicht als neuteſtamentliches Citat hat er dieſe Stelle vorbringen wollen [12]).

Außer den angeführten kommen zwar in unſerem Briefe noch manche Stellen und Ausdrücke vor, welche Anklänge aus N. T. enthalten und aller Wahrſcheinlichkeit nach aus den heiligen Büchern der Chriſten entlehnt ſind; aber keine dieſer Stellen wird entſchieden als neuteſtamentliches Citat bemerklich gemacht, darum kann auch keine derſelben jetzt ſchon zur Sprache kommen, ſondern alsdann erſt, wenn wir der bibliſchen Bücher gedenken, aus denen Barnabas ſchöpfte. Zu dieſer Unterſuchung nun wollen wir jetzt ungeſäumt übergehen.

3) Welcher bibliſchen Bücher bediente ſich Barnabas.

a. Am allerhäufigſten gebraucht Barnabas das A. T. Er citirt aus allen 5 Büchern Moſes, aus den Pſalmen, den Sprüchwörtern, aus Iſaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Zephanias, Haggai und Zacharias. Bei weitem die meiſten altteſtamentlichen Citate ſind aus Iſaias genommen; die nächſten der Zahl nach

12) S. oben S. 74. Not. 22.

gehören den Pſalmen an. Von den kritiſchen Bedenken gegen einen großen Theil der Iſaianiſchen Orakel, ſo wie gegen Zacharia 9—14, weiß unſer Verfaſſer nichts, er hebt vielmehr mit gleicher Zuverſicht aus allen Theilen dieſer prophetiſchen Bücher, beſonders der erſtern, Stellen aus. Das Einzelne wird die unter d. folgende Tabelle zeigen.

b) Daß Barnabas auch die deuterocanoniſchen Bücher benützt habe, glaube ich mit Zuverſicht behaupten zu können. Jene Stelle zwar, die man ſonſt hiefür geltend machen will, beweist nichts, aber es laſſen ſich andere Indicien hiefür aufbringen. Sonſt berief man ſich nämlich auf K. 6. unſeres Briefes, wo es heißt: *λέγει γὰρ ὁ προφήτης ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ· οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, ὅτι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν, εἰπόντες· δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί* [13]). Hierin wollte man ein Citat aus dem Buche der Weisheit Salomos 2, 12. gefunden haben, denn es heißt daſelbſt: *ἐνεδρεύσωμεν δὲ τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστί, κ. τ. λ.* Aber noch größere Aehnlichkeit mit der Stelle unſeres Briefes hat Iſai 3, 9. 10. *οὐαὶ τῇ ψυχῇ αὐτῶν, διότι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν, καθ' ἑαυτῶν εἰπόντες· δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι.* Es kann bei einer Vergleichung dieſer Stelle mit der des Barnabas nicht zweifelhaft bleiben, daß Letzterer den Iſaias und nicht die Weisheit Salomo's citire, und daß ſomit hier kein Zeugniß für den Gebrauch eines deuterocanoniſchen Buches zu finden ſey. Unzweifelhaft iſt dagegen, daß in K. 19. der Eccleſiaſtikus, oder die Weisheit J. Sirachs benüzt worden iſt, und zwar in zwei Stellen gegen Ende des Kapitels. Die erſte heißt: *μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν*, d. h. ſtrecke deine Hand nicht aus um zu nehmen, und ziehe ſie

13) S. oben S. 62. Not. 18.

nicht zurück, wenn du geben sollst. Bei Jesus Sirach 4, 31. lautet die Stelle: μὴ ἔστω ἡ χείρ σου ἐκτεταμένη εἰς τὸ λαβεῖν, καὶ ἐν τῷ ἀποδιδόναι συνεσταλμένη. Der Sinn in beiden Stellen ist derselbe, auch die Worte nahezu gleich, und die Verschiedenheit nicht größer, als bei sonstigen Citationen des Barnabas.

Zu unserer noch größeren Sicherheit schreibt Barnabas wenige Zeilen weiter unten: ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου. Diese Worte hat aber abermals auch der Siracide, und wie bei Barnabas diese und die obige Stelle Nachbarn sind, so auch bei jenem. K. 4, 26. heißt es bei letzterem: μὴ αἰσχυνθῇς ὁμολογῆσαι ἐφ' ἁμαρτίαις σου, und es ist demnach wieder derselbe Gedanke, fast mit den gleichen Worten, wie bei Barnabas.

Es scheint mir darum gar nicht zweifelhaft, daß der Verfasser unseres Briefes das Buch der Weisheit Sirachs benützt habe, wenn er gleich nicht durch besondere Citationsformeln dieß bemerklich macht [14]).

o. Auch apokryphische Schriften wurden von Barnabas gebraucht. K. 6. sagt er: λέγει ὁ κύριος· ἰδοὺ ποιήσω τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα, d. h. der Herr spricht: ich will das Letzte wie das Erste machen [15]). Dem ganzen Zusammenhange nach ist Jehova, nicht Christus der Redende; darum kann diese Stelle nicht aus Matthäus 20, 16. genommen seyn, wo Christus sagt: „so werden die Letzten die Ersten, und die Ersten die Letzten werden." Im ganzen alten Testamente aber findet sich kein Buch, aus dem jenes Citat entlehnt seyn könnte, und doch wird es ausdrücklich als Citat in unserem Briefe angeführt. Es bleiben darum nur zwei Möglichkeiten offen, entweder müßen wir annehmen, Barnabas habe hier zwar eine Bibelstelle im Auge

14) S. oben S. 121. Not. 13. S. 122. Not. 19.
15) S. oben S. 64. Not. 34.

gehabt, aber sie so frei citirt, daß sie von uns nicht mehr gefunden werden könne [16]), oder aber wir müßen an ein apokryphisches Buch denken, aus welchem Barnabas jene Sentenz schöpfte.

Im K. 7. begegnet uns abermals eine solche Stelle, welche aus einem apokryphischen Buche entlehnt zu seyn scheint, und durch die Formel eingeführt wird: λέγει ἐν τῷ προφήτῃ. Diese Stelle enthält die Behauptung, daß die Priester während des allgemeinen Fastens von dem Bocke essen mußten [17]). Hievon findet sich aber in der Bibel nichts, und es ist mir wahrscheinlich, daß sich unter den Christen des zweiten Jahrhunderts eine besondere Tradition über den jüdischen Versöhnungsfest-Ritus gebildet hatte, aus welcher unser Barnabas, wie aus einem Buche, die fragliche Stelle entlehnte [18]). Ich glaube demnach nicht, daß er hier aus einem apokryphischen Buche schöpfte.

Unverkennbar dagegen findet solches in K. 12. statt. Dieses beginnt also: „Ebenso giebt der Herr über das Kreuz Andeutung bei einem andern Propheten, der da sagt: wann wird all' dieß geschehen? Der Herr antwortet: wenn das Holz gefällt ist, und sich wieder aufrichtet, und wenn Blut vom Holze trieft." Ein Theil der hier angeführten Worte findet sich in dem apokryphischen vierten Buche Esras, oder der sogenannten Apokalypse Esrä, die nur mehr lateinisch vorhanden ist, aber 5, 5. die Worte hat: et de ligno sanguis stillabit. Was dieser Sentenz in der obigen Stelle vorangeht, findet sich im Buche Esrä nicht, ist aber wohl aus einer andern uns jetzt unbekannten apokryphischen Schrift entnommen. Daß übrigens an die sibyllinischen Orakel hier nicht gedacht werden dürfe, haben schon Andere bemerklich gemacht, besonders Fabricius

16) Man denkt an Ezechiel 36, 11. Isai 43, 18. 19. Jer. 40, 7. (nach d. Hebr. u. d. Vulg. 33, 7.), Klagl. 5, 21.

17) S. oben S. 66. Not. 5.

18) Vgl. oben S. 68. die Anmk.

(Bibl. gr. T. V. p. 221.), darauf hinauslaufend, daß jene Orakel von den alten Christen, wie mit λέγει κύριος, wie hier geschieht, eingeführt werden.[19])

Aber selbst daß die Worte καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ aus IV. Esr. 8, 5. entnommen seyen, bestreitet Lücke in seiner Einleitung in die Offenbarung Johannis [20]). Doch da er die Gründe hiefür anzugeben versäumt, und da jene Worte des Barnabas mit denen des Esra so groß e Aehnlichkeit haben; so kann ich von der Ansicht nicht weichen, es werde hier in unserem Briefe jene apokryphische Schrift citirt.

Deutlichere Belege für den Gebrauch von Apokryphen im Briefe Barnabä haben wir nicht, denn manche Stellen, in denen man solche trübe Quellen erkennen zu dürfen glaubte, lassen sich auch auf andere Weise, als Zusammennehmung mehrerer Bibelstellen, als freie Gedächtnißcitationen, Reminiscenzen u. d. gl. erklären, wie z. B. in K. 16. die Worte λέγει ἡ γραφή· καὶ ἔσται ἐπὶ ἐσχάτων ἡμερῶν κ. τ. λ.[21])

d. Ein Verzeichniß aller alttestamentlichen Stellen, welche Barnabas citirte oder wenigstens berücksichtigte, zu entwerfen, ist schwierig; denn manchmal hat er, wie eben bemerkt wurde, mehrere Bibelstellen in eine zusammengezogen, oder auch eine einzelne so frei benützt, daß man nicht mehr sicher bestimmen kann, welche er im Auge gehabt habe. Doch wollen wir ein solches Verzeichniß mit möglichster Genauigkeit zu geben versuchen. In die erste Reihe soll die biblische Stelle einnehmen, in der zweiten aber immer die Seite und Note der gegenwärtigen Schrift verzeichnet seyn, wo sich jene findet. Auch minder sichere Allegationen sind hiebei nicht ausgeschlossen worden.

19) S. oben S. 96. Not. 1. 2. u. 3.
20) S. 109.
21) S. oben S. 116. Not. 9.

gehabt, aber ſie ſo frei citirt, daß ſie von uns nicht mehr gefunden werden könne [16]), oder aber wir müßen an ein apokryphiſches Buch denken, aus welchem Barnabas jene Sentenz ſchöpfte.

Im K. 7. begegnet uns abermals eine ſolche Stelle, welche aus einem apokryphiſchen Buche entlehnt zu ſeyn ſcheint, und durch die Formel eingeführt wird: λέγει ἐν τῷ προφήτῃ. Dieſe Stelle enthält die Behauptung, daß die Prieſter während des allgemeinen Faſtens von dem Bocke eſſen mußten [17]). Hievon findet ſich aber in der Bibel nichts, und es iſt mir wahrſcheinlich, daß ſich unter den Chriſten des zweiten Jahrhunderts eine beſondere Tradition über den jüdiſchen Verſöhnungsfeſt-Ritus gebildet hatte, aus welcher unſer Barnabas, wie aus einem Buche, die fragliche Stelle entlehnte [18]). Ich glaube demnach nicht, daß er hier aus einem apokryphiſchen Buche ſchöpfte.

Unverkennbar dagegen findet ſolches in K. 12. ſtatt. Dieſes beginnt alſo: „Ebenſo giebt der Herr über das Kreuz Andeutung bei einem andern Propheten, der da ſagt: wann wird all' dieß geſchehen? Der Herr antwortet: wenn das Holz gefällt iſt, und ſich wieder aufrichtet, und wenn Blut vom Holze trieft." Ein Theil der hier angeführten Worte findet ſich in dem apokryphiſchen vierten Buche Esras, oder der ſogenannten Apokalypſe Esrä, die nur mehr lateiniſch vorhanden iſt, aber 5, 5. die Worte hat: et de ligno sanguis stillabit. Was dieſer Sentenz in der obigen Stelle vorangeht, findet ſich im Buche Esrä nicht, iſt aber wohl aus einer andern uns jetzt unbekannten apokryphiſchen Schrift entnommen. Daß übrigens an die ſibylliniſchen Orakel hier nicht gedacht werden dürfe, haben ſchon Andere bemerklich gemacht, beſonders Fabricius

16) Man denkt an Ezechiel 36, 11. Iſai 43, 18. 19. Jer. 40, 7. (nach d. Hebr. u. d. Vulg. 33, 7.), Klagl. 5, 21.

17) S. oben S. 66. Not. 5.

18) Vgl. oben S. 68. die Anmk.

V. Mos.	4,	1.	2.	wird citirt	auf	S. 85.	N. 6.
	5,	12.	—	—	—	S. 108.	N. 2.
	9,	12.	—	—	—	S. 55.	N. 10.
	—		—	—	—	S. 105.	N. 5.
	14	R.	—	—	—	S. 85.	N. 3.
	27,	15.	—	—	—	S. 98.	N. 12.
Psalm.	1,	1.	—	—	—	S. 89.	N. 23.
	1,	3—6.	—	—	—	S. 93.	N. 12.
	17,	45.	—	—	—	S. 79.	N. 1.
	21,	17.	—	—	—	S. 59.	N. 15.
	—		—	—	—	S. 61.	N. 14.
	21,	19.	—	—	—	S. 62.	N. 16.
	21,	21.	—	—	—	S. 59.	N. 13.
	21,	23.	—	—	—	S. 64.	N. 42.
	33,	13.	—	—	—	S. 79.	N. 6.
	41,	3.	—	—	—	S. 64.	N. 41.
	50,	19.	—	—	—	S. 52.	N. 11.
	89,	4.	—	—	—	S. 109.	N. 8.
	95,	10.	—	—	—	S. 77.	N. 9.
	109,	1.	—	—	—	S. 102.	N. 23.
	117,	12.	—	—	—	S. 61.	N. 15.
	117,	22.	—	—	—	S. 61.	N. 9.
	117,	24.	—	—	—	S. 61.	N. 10.
	118,	120.	—	—	—	S. 59.	N. 14.
Sprüchw.	1,	6.	—	—	—	S. 63.	N. 24.
	1,	17.	—	—	—	S. 57.	N. 3.
Weisheit.	2,	12.	—	—	—	S. 62.	N. 18.
Sirach.	1,	19.	—	—	—	S. 63.	N. 24.
	4,	26.	—	—	—	S. 122.	N. 19.
	4,	31.	—	—	—	S. 121.	N. 13.
Sophonias.	3,	19.	—	—	—	S. 24.	N. 19.
Aggäi.	2,	12.	—	—	—	S. 116.	N. 11.

Zacharias.	8,	17.	wird citirt	auf	S.	51.	N.	10.
	13,	6.	—	—	S.	59.	N.	10.
	13,	7.	—	—	S.	59.	N.	12.
Isai.	1,	2.	—	—	S.	79.	N.	7.
	1,	10.	—	—	S.	80.	N.	10.
	1,	11. 14.	—	—	S.	50.	N.	4.
	1,	13.	—	—	S.	110.	N.	12.
	3,	9.	—	—	S.	62.	N.	18.
	5 K.		—	—	S.	116.	N.	9.
	5,	21.	—	—	S.	56.	N.	13.
	8,	14.	—	—	S.	60.	N.	3.
	16,	1. 2.	—	—	S.	92.	N.	4.
	28,	16.	—	—	S.	60.	N.	4.
	33,	13.	—	—	S.	79.	N.	2.
	33,	16.	—	—	S.	93.	N.	9.
	33,	16—18.	—	—	S.	93.	N.	10.
	33,	18.	—	—	S.	56.	N.	15.
	40,	3.	—	—	S.	80.	N.	11.
	40,	10.	—	—	S.	124.	N.	5.
	40,	12.	—	—	S.	115.	N.	2.
	40,	13.	—	—	S.	63.	N.	24.
	42,	6. 7.	—	—	S.	106.	N.	10.
	43,	18. 19.	—	—	S.	64.	N.	34.
	45,	1.	—	—	S.	102.	N.	24.
	45,	2. 3.	—	—	S.	92.	N.	7.
	49,	6.	—	—	S.	107.	N.	12.
	49,	17.	—	—	S.	115.	N.	5.
	50,	6. 7.	—	—	S.	60.	N.	16.
	50,	7.	—	—	S.	61.	N.	7.
	50,	8. 9.	—	—	S.	60.	N.	2.
	53,	5. 7.	—	—	S.	57.	N.	1.
	53,	8.	—	—	S.	59.	N.	10.

Jſai.	58, 4. 5.	wird citirt	auf	S. 52. N. 1.
	58, 6—10.	—	—	S. 52. N. 2.
	61, 1.	—	—	S. 107. N. 13.
	65, 2.	—	—	S. 97. N. 8.
	66, 1.	—	—	S. 115. N. 3.
	66, 2.	—	—	S. 120. N. 4.
Jerem.	2, 12. 13.	—	—	S. 92. N. 3.
	4, 3.	—	—	S. 81. N. 13.
	4, 4.	—	—	S. 79. N. 3.
	7, 2.	—	—	S. 79. N. 5.
	7, 22. 23.	—	—	S. 51. N. 9.
	7, 26.	—	—	S. 81. N. 16.
	9, 25. 26.	—	—	S. 81. N. 17.
	17, 24. 25.	—	—	S. 108. N. 3.
	25 K.	—	—	S. 116. N. 9.
	40, 7. (33, 7.)	—	—	S. 64. N. 34.
Klagl.	5, 21.	—	—	S. 64. N. 34.
Jechiel.	11, 9.	—	—	S. 64. N. 36.
	36, 11.	—	—	S. 64. N. 34.
	36, 26.	—	—	S. 64. N. 36.
	47, 12.	—	—	S. 95. N. 21.
Daniel.	7, 7. 8.	—	—	S. 55. N. 6.
	7, 24.	—	—	S. 55. N. 5.
	9, 24.	—	—	S. 55. N. 3.
	9, 24. 25. 27.	—	—	S. 116. N. 11.
1. Esrä,	5, 5.	—	—	S. 96. N. 3.

e. Wie ſchon oben bemerkt worden iſt, bediente ſich Barnanicht blos des alten, ſondern auch des neuen Teſtamentes, nimmt Sprüche und Sentenzen daraus in ſein Schreiben hin- Dabei ſchlug er denn, wie es jetzt noch in erbaulichen Abhungen zu geſchehen pflegt, zwei verſchiedene Wege ein: er t die aus dem N. T. entnommene Stelle als eine bibliſche

Sentenz durch eine besondere Citationsformel bemerklich, oder er webt die bibliſchen Worte ſo in ſeinen Vortrag ein, daß ſie ſich äußerlich von ſeinen eigenen Worten nicht ausſcheiden. Dadurch theilen ſich die von Barnabas gebrauchten neuteſtamentlichen Stellen in zwei Arten, in ausdrückliche, und in verborgene Citate. Von erſterer Art haben wir ſchon oben S. 218. geſprochen, wo wir die Citationsformeln aufführten, deren ſich Barnabas bediente.

I. Uebrigens enthält unſer Brief nur ein einziges ganz entſchiedenes ausdrückliches Citat aus dem Evangelium, nämlich

K. 4: sicut scriptum est: *multi vocati, pauci electi*, entnommen aus

Matth. 20, 16 oder 22, 14: *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.*

Dieſe Sentenz findet ſich, wie wir oben S. 219. ſagten, ſonſt nirgends im Evangelium, und aus der mündlichen Ueberlieferung kann ſie auch nicht genommen ſeyn, wie das sicut scriptum est andeutet; eine Formel, deren ſich die Juden und erſten Chriſten bei Citation eines canoniſchen Buches des A. T. bedienten, und die darum auch in vorliegendem Falle das canoniſche Anſehen des Evangeliums Matthäi ausdrückt.

Den Schein von ausdrücklichen Citaten haben noch zwei andere Stellen im Briefe Barnabä. K. 4. nämlich leſen wir: dicit filius Dei: *resistamus omni iniquitati, et odio habeamus eam.* Formell mangelt hier nichts zu einem ausdrücklichen Citate, denn ganz in der Manier der andern alten Kirchenväter hat Barnabas hier den redenden Chriſtus, nicht das geſchriebene Evangelium citirt. Aber die citirten Worte finden ſich, wie wir oben S. 219. ſagten, in unſern Evangelien nicht, und haben ſich vielleicht blos in der mündlichen Ueberlieferung in die nachapoſtoliſchen Zeiten hinüber vererbt.

Den Schein eines Citats hat weiter die Stelle

K. [illegible] müſſen alle, die mich ſehen und meines Reiches theilhaftig werden wollen, unter Mühen und Leiden mich erlangen. Es iſt aber hier, wie wir oben zeigten, nicht die Abſicht Barnabä geweſen, ein Citat anzubringen; er wollte vielmehr mit den Umſtand, daß man die rothe Wolle vom Haupte des hircus emissarius auf einen Dornſtrauch legte, allegoriſch deuten, und legte dieſe Deutung Chriſto in den Mund. Möglich iſt dabei übrigens, daß er auch auf Matth. 16, 24. hingeblickt habe.

Zahlreich ſind

II. die verborgenen Citate, d. h. jene bibliſchen Stellen und Ausdrücke, welche Barnabas ohne eine beſondere Formel in ſeine eigenen Worte eingeflochten hat. Wir wollen ſie nach der Reihe der bibliſchen Bücher betrachten.

α. Matth. 5, 42: τῷ αἰτοῦντί σε δίδου. Barn. K. 19: παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου. S. 122. N. 18.

β. — 9, 13: οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. — K. 5: ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. S. 58. N. 9.

γ. — 20, 16: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι, πρῶτοι, καὶ οἱ πρῶτοι, ἔσχατοι. — K. 6: λέγει κύριος· ἰδοὺ προπάντων εἰσὶν ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. S. 64. N. 34. Es iſt jedoch ſehr zweifelhaft, ob Barnabas hier an die Stelle Matthäi gedacht habe; eher ſollte man dem ganzen Zuſammenhange nach ein altteſtamentliches Citat erwarten. Uebrigens darf man nicht vergeſſen, daß

Sentenz durch eine besondere Citationsformel bemerklich, oder er webt die biblischen Worte so in seinen Vortrag ein, daß sie sich äußerlich von seinen eigenen Worten nicht ausscheiden. Dadurch theilen sich die von Barnabas gebrauchten neutestamentlichen Stellen in zwei Arten, in ausdrückliche, und in verborgene Citate. Von ersterer Art haben wir schon oben S. 218. gesprochen, wo wir die Citationsformeln aufführten, deren sich Barnabas bediente.

1. Uebrigens enthält unser Brief nur ein einziges ganz entschiedenes ausdrückliches Citat aus dem Evangelium, nämlich

K. 4: sicut scriptum est: *multi vocati, pauci electi*, entnommen aus

Matth. 20, 16 oder 22, 14: *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοι.*

Diese Sentenz findet sich, wie wir oben S. 219. sagten, sonst nirgends im Evangelium, und aus der mündlichen Ueberlieferung kann sie auch nicht genommen seyn, wie das sicut scriptum est andeutet; eine Formel, deren sich die Juden und ersten Christen bei Citation eines canonischen Buches des A. T. bedienten, und die darum auch in vorliegendem Falle das canonische Ansehen des Evangeliums Matthäi ausdrückt.

Den Schein von ausdrücklichen Citaten haben noch zwei andere Stellen im Briefe Barnabä. K. 4. nämlich lesen wir: dicit filius Dei: *resistamus omni iniquitati, et odio habeamus eam.* Formell mangelt hier nichts zu einem ausdrücklichen Citate, denn ganz in der Manier der andern alten Kirchenväter hat Barnabas hier den redenden Christus, nicht das geschriebene Evangelium citirt. Aber die citirten Worte finden sich, wie wir oben S. 219. sagten, in unsern Evangelien nicht, und haben sich vielleicht blos in der mündlichen Ueberlieferung in die nachapostolischen Zeiten hinüber vererbt.

thörichten Jungfrauen: *morâm autem faciente sponso dormitaverunt omnes et dormierunt.*

Matth. 26, 31: *πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.*

ti addormiamus in peccatis nostris. S. 56.

Barn. Kap. 5: *λέγει γὰρ ὁ θεὸς· ὅταν πατάξω τὸν ποιμένα, τότε σκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.* Dieſe Stelle iſt zwar eigentlich aus dem A. T., aus Zacharias 13, 7. entnommen, und doch iſt ſie zugleich ein Citat aus Matthäus, nicht aus den LXX. Die Septuaginta, aus welcher ſonſt Barnabas citirt, hat die betreffende Bibelſtelle alſo überſetzt: *πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα*, d. h. ſchlaget die Hirten u. zerſtreuet die Schafe. Die Stelle im Barnabas iſt nun hier, wie die Vergleichung zeigt, von dem Texte der LXX ſo ſehr verſchieden, und mit dem des N. T. ſo ſehr übereinſtimmend, daß man ſich dieſen Umſtand nur auf folgende Weiſe erklären kann: der Ueberſetzer des Matthäus übertrug den hebräiſchen Text des Zacharias

selbſtändig ohne Rückſicht auf die LXX in's Griechiſche; als nun Barnabas derſelben Stelle aus Zacharias ſich bedienen wollte, iſt er nicht, wie ſonſt, der alexandriniſchen Verſion gefolgt, ſondern hat jene Ueberſetzung aufgenommen, die ihm im griechiſchen Matthäus vorlag, und aus dieſem geläufig war.

ρ. Mark. 2, 17. Dieſelbe Stelle, wie sub lit. β.; wahrſcheinlicher aus Matthäus, als aus Markus entlehnt.

ſ. Luk. 5, 32. Abermals die Stelle sub lit. β.

κ. — 6, 30. Dieſelbe Stelle, wie sub lit. α. aus Matthäus. Es ſchließt ſich übrigens hier Barnabas näher an Lukas, als an Matthäus an, denn Lukas hat: παντὶ δὲ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.

λ. A. G. 10, 42. αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν.

Barn. K. 7: μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. S. 66. Sehr zweifelhaftes Citat, da der Gedanke an ſich jedem Chriſten nahe liegt, und auch in andern bibliſchen Büchern ausgeſprochen iſt. — K. 13. τί οὖν λέγει τῷ Ἀβραάμ; ὅτι ἐπίστευσας, ἐτέθη εἰς δικαιοσύνην. S. 104. N. 13. Die Worte ſind zwar zunächſt aus I. Moſ. 15, 6. entnommen, doch kann dabei die

μ. Röm. 4, 3. τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

Paulinische Stelle gar wohl zur Vorlage gedient haben.

Röm. 8, 30: οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε.

Barn. K. 19: ἦλθεν, οὐκ ἐπὶ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασε. S. 121. N. 11. Die Gedanken ſind zwar identiſch; aber obleine Citation ſtatt habe, iſt doch zweifelhaft.

— 9, 10—13: Ueber die zwei Söhne Iſaaks, und den Vorzug des jüngern, Jakob, vor dem ältern Eſau.

— K. 13: ἐδείκνυε δὲ Ἰσαὰκ κ. τ. λ. S. 103. Der Römerbrief mag auch hier unſerem Briefe zur Vorlage gedient haben.

— 9, 33: ἰδοὺ, τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου· καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται.

— K. 6: ἐπεὶ ὡς λίθος ἰσχυρὸς ἐτέθη εἰς συντριβήν· ἰδοὺ, ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτὸν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον... καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αὐτὸν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. S. 60. N. 4. Dieſe Stelle hat Barnabas, wie Paulus aus Iſaias entnommen, aber vielleicht diente wiederum hiebei der Römerbrief als Vorlage. Zuverläſſiges kann nicht ausgeſagt werden.

— 11, 36: ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ,

— K. 12: ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. Wir

καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

haben es ſchon oben S. 99. N. 16. für wahrſcheinlich erklärt, daß dem Barnabas bei Erwähnung der Herrlichkeit Chriſti die betreffenden Worte Pauli eingefallen ſeyen.

σ. I. Cor. 3, 8: unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.

Barn. K. 4: Unusquisque secundum quae facit accipiet. S. 56. N. 16.

τ. — 3, 16. 17: nescitis, quia templum Dei estis... Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.

— K. 4: simus spirituales, simus templum consummatum Deo. S. 56. N. 14.

υ. — 4, 13: πάντων περίψημα.

— K. 6: ἐγὼ περίψημα τῆς ἀγάπης ὑμῶν. S. 61. N. 12. Barnabas nennt ſich, wie Paulus, ein Auskehricht, d. h. er ſey bereit, für ſeine geiſtigen Söhne alles zu thun und zu dulden.

φ. — 11, 20: convenientibus ergo vobis in unum, jam non est Dominicam coenam manducare.

— K. 4: sed in unum convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et prosit. S. 56. Beide Stellen haben nur den Ausdruck convenire in prägnanter Bedeutung gemeinſam.

χ. II. Cor. 5, 17. εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις. τὰ

— K. 16: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ

ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ, γέγονα καινὰ τὰ πάντα.

ἐλπίσαντες ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, ἐγενόμεθα καινοὶ, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι. S. 117.

Gal. 2, 6: Deus personam hominis non accipit.

Barn. K. 4: Dominus non accepta persona judicat mundum. S. 56. N. 16.

— 5, 1: nolite iterum jugo servitutis contineri.

— K. 2: Lex Domini nostri Jesu Christi, quae sine jugo necessitatis est. S. 51. N. 17.

Ephes. 5, 16. 17: redimentes tempus, quoniam dies mali sunt. Propterea nolite fieri imprudentes; sed intelligentes, quae sit voluntas Dei.

— K. 2: Cum sint ergo dies nequissimi, ... debemus adtendentes inquirere aequitates (= praecepta aequitatis) Domini. S. 50.

— 6, 5: ὑπακούετε τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν, ὡς τῷ Χριστῷ.

— K. 19: ὑποτάγήσῃ ... κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ, ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ. S. 121. N. 9.

— 6, 9: καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς ... εἰδότες, ὅτι καὶ ὑμῶν αὐτῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ.

— K. 19: οὐ μὴ ἐπιτάξῃς ... δούλῳ σου ἐν πικρίᾳ ... μή ποτε οὐ φοβηθήσῃ τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν, ὅτι ἦλθεν, οὐκ ἐπὶ πρόσωπον καλέσαι κ.τ.λ. S. 121. N. 10.

Philipp. 2, 12: μετὰ φόβου

— K. 19: ἔσῃ τρέμων τοὺς

καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε

ες. Philipp. 4, 5: ὁ κύριος ἐγγύς.

ζζ. I. Tim. 3, 16: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ κ. τ. λ.

ηη. II. Tim. 1, 10: qui destruxit quidem mortem, illuminavit (= et hat an's Licht gebracht) autem vitam et incorruptionem per Evangelium.

ϑϑ. — 4, 1: Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.

ιι. Hebr. 3, 5: Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ὡς θεράπων.

κκ. — 10, 25: Non deserentes collectionem nostram, sicut consuetudinis est quibusdam.

λλ. I. Petr. 1, 17. Et si patrem invocatis eum, qui sine acceptione personarum judicat secundum unius cujusque opus, in timore incolatus ve-

λόγους, οὓς ἤκο

S. 120. N. 4.

Barn. K. 21: ἐγγὺς ὁ κ

S. 124. N. 5. Vgl. I

— K. 12: ὁ υἱὸς τοῦ τύπῳ καὶ ἐν σαρκὶ ρωθείς. S. 101. N

— K. 5: Ille autem, cuam faceret morte de mortuis resurr nem ostenderet, nit. S. 58.

— K. 7: μέλλων ζῶντας καὶ νεκρούς. S. sven sub lit. λ.

— K. 14: Μωσῆς θε ὧν ἔλαβεν (sc. ban S. 105. N. 6.

— K. 4: Non separati betis seducere vo quam justificati; s unum conveniente quirite, quod com ter etc. prosit. S.

— K. 4: Meditemur rem Dei; . . . Do non accepta perso dicat mundum; unu que secundum quae accipiet. S. 56. N.

stri tempore conversamini.	
I. Petr. 2, 5: καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός.	Barn. K. 16: τουτέστι πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ. S. 118.
— 2, 6: ἰδοὺ, τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον, ἐκλεκτὸν, ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ.	— K. 6. Siehe oben sub lit. ο.
— 4, 5: οἳ ἀποδώσουσι λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.	— K. 7. Siehe oben sub λ. u. θθ.
II. Petr. 3, 8: μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη.	— K. 15: ἡ γαρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη.
— 3, 10: ἥξει δὲ ἡ ἡμέρα κυρίου ... καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται.	— K. 21: ἐγγὺς ἡ ἡμέρα, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ. S. 124.
Offbg. 22, 12: ἰδοὺ, ἔρχομαι ταχὺ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ.	— K. 21: ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. S. 124. N. 5. Vgl. lit. ss. u. ππ.

Dieß sind die neutestamentlichen Stellen, welche der Verfas- unseres Briefes vor Augen gehabt hat, oder gehabt haben 1. Ganz unzweifelhafte Citate sind, wie unsere Tabelle zeigt, en; und ich möchte nur ein einziges in diese Kategorie stellen, sicut scriptum est: „multi vocati, pauci electi," K. 4

aus Matth. 20, 16. oder 22, 14. Aber außer diesem ausdrücklichen Citate finden sich so viele Anklänge an neutestamentliche Stellen, daß man meines Erachtens nicht umhin kann, zu sagen, Barnabas habe oft mit den Worten des N. T. geredet. Es würde uns dieß zur vollen Evidenz geworden seyn, wenn unser Verfasser überhaupt genauer zu citiren gewohnt gewesen wäre. Dieß führt uns zu der weitern Frage:

4) Mit welcher Genauigkeit citirt Barnabas? Wie die Alten überhaupt, so war auch Barnabas weit von jener Genauigkeit im Citiren entfernt, deren sich die neuern Schriftsteller mit Recht befleißen. Seine Ungenauigkeit nun besteht

a. darin, daß er selten das Buch, aus dem er ein Citat entnimmt, und auch einmal die Gegend des betreffenden Buches angiebt. Das Buch bezeichnet er in den wenigen Fällen, wo es überhaupt geschieht, durch Nennung des Verfassers, z. B. Daniel sagt, Isaias sagt u. d. gl.; einmal aber nennt er schlechthin das Deuteronomium [22]. Die Gegend des betreffenden biblischen Buches bezeichnet er in K. 15. mit den Worten: „im Dekaloge steht über den Sabbat geschrieben," damit auf II. Mos. 20. oder auf V. Mos. 5. hinweisend [23];

b. Weiter erlaubt sich Barnabas Freiheiten in Angabe der biblischen Worte. Diplomatische Genauigkeit ist bei ihm selten zu finden. Zu den geringern Freiheiten gehört, daß die Wortstellung verändert, oder daß ein kleines Wort ohne den Sinn zu stören, z. B. καὶ beigefügt, oder die Stellung der Worte etwas verändert wird, oder auch kleine angemessene Auslassungen gewagt werden. Beispiele hievon finden sich K. 5. aus Isai. 53, 5. 7. — K. 2. aus Zachar. 8, 17. und aus Isai. 1, 11—14. Hieher gehören auch Veränderungen im Modus und Numerus, wie K. 9. aus Psalm 17, 45. — K. 11. aus Jerem. 2, 12. Ein

22) S. oben S. 217.

23) S. oben, S. 217.

Beispiel von Zusetzung zweier ausschmückender Beiwörter findet sich K. 6. in der Stelle aus Psalm 117, 24. Die LXX haben hier αὕτη ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος κ. τ. λ. Barnabas setzte zu ἡμέρα noch zu: ἡ μεγάλη καὶ θαυμαστὴ, ohne auch durch den hebräischen Bibeltext dazu berechtigt zu seyn.

Die Veränderung von Κύρῳ (Cyro) in χυρίῳ (domino) am Ende von K. 12. aus Isai. 45, 1., die dem Buchstaben nach so klein, und dem Sinne nach so groß ist, fällt weniger auf Rechnung des Barnabas, als seiner Zeit überhaupt, wie S. 102 zu ersehen ist.

Eine größere Freiheit besteht im Gebrauche synonymer Wörter statt der biblischen, wie K. 11. συνθλάσω statt des συγκλάσω bei Isai. 45, 2. 3. Dasselbe Citat liefert auch ein Beispiel von veränderter Wortstellung.

Jene Freiheit steigert sich weiter dahin, daß Barnabas nicht selten mehrere Bibelstellen zusammenzieht, die bald aus einem, bald aus verschiedenen biblischen Büchern genommen sind, wie K. 4. aus II. Mos. 31, 18. und 34, 28.; K. 5. aus Psalm 21, 21. und 118, 120.; K. 6. aus II. Mos. 33, 1. und III. Mos. 20, 24.; Kap. 11. aus Jer. 2, 12. 13. und Isai. 16, 1. 2. u. d. gl.

Mehr als Fehler, denn als Freiheiten, sind wohl einige Fälle zu betrachten, die sich in dem nur mehr lateinisch erhaltenen Theile unseres Briefes finden. In K. 3. werden die biblischen Worte πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα aus Isai 58, 6. zweimal übersetzt, das erstemal mit omnem consignationem iniquam dele, das zweitemal mit omnem cautionem malignam dissipa. Es kann dieß nun ein Versehen des Uebersetzers seyn, oder es kann schon der Verfasser zwei ähnliche griechische Ausdrücke statt des einen biblischen sich erlaubt haben [24]). Zwei weitere Beispiele der Art liefert dasselbe Kapitel: ἰάματά σου

24) S. oben S. 52. N 4.

aus Isai. 58, 8. wird mit vestimenta tua übersetzt, als ob ἱμάτια gestanden wäre; und χειροτονία wird mit suadela malorum gegeben; zwei Unrichtigkeiten, die wahrscheinlich dem Uebersetzer zur Last fallen [25]).

Ihren höchsten Grad erreicht endlich jene Freiheit dadurch, daß Barnabas mehrmals nur ad sensum und memoriter citirt, so daß die Aehnlichkeit der bezüglichen Bibelstelle mit den angeführten Worten nur auf Weniges sich reduzirt. K. 10. z. B. werden die Speisegebote in direkter Rede dem Moses in den Mund gelegt in einer Weise, wie wir sie weder III. Mos. 11., noch V. Mos. 14. lesen. Die mosaische Stelle wurde offenbar nur aus dem Gedächtnisse und ihrem Hauptinhalte nach citirt, und doch hat es den Schein, als ob die eigenen Worte Mosis angeführt würden. In K. 5. wird eine Bibelstelle citirt, die so wenig genau wiedergegeben ist, daß man nicht bestimmen kann, ob sie aus Isai. 53, 8. oder Zachar. 13, 6. genommen sey. Aehnliche Beispiele finden sich K. 6. Not. 24. S. 63. Not. 34. S. 64. K. 9. N. 6. S. 79., wo der Nachsatz ganz frei von Barnabas selber gemacht ist, und ganz anders in der Bibel lautet; K. 9. N. 10. S. 80., wo willkührlich, aber nicht ohne Grund, biblische Worte mit eigenen vertauscht werden; K. 15. N. 3. S. 108., wo nur die Quintessenz der biblischen Worte angeführt und als Bibelstelle behandelt wird. Sehr freie Citate finden sich weiter K. 16. N. 9 u. 11. S. 116. K. 11. N. 21. S. 95 u. f. f.

Sechstes Kapitel.

Lehrgehalt des Briefes Barnabä.

Wenn von den in unserem Briefe sich kundgebenden christlichen Lehrpunkten die Rede ist; so darf vor Allem nicht außer Augen gelassen werden, daß hier schwerlich der Apostel Barnabas,

25) S. oben S. 53. N. 6. u. 7.

viel wahrſcheinlicher aber ein chriſtlicher Lehrer aus der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu uns ſpreche, daß darum alles Lehrhafte unſeres Briefes der letztgenannten Zeit zuzuweiſen ſey.

1. Die wichtigſten dogmatiſchen Punkte, die ſich vorfinden, ſind:

1) die eigenthümliche, aber nicht ächt chriſtliche Anſicht des Verfaſſers über das Judenthum, deren ſchon im Vorausgehenden S. 169. N. 8 ff. Erwähnung geſchehen iſt.

a. Moſes, ſagt K. 4. und 14., hat zwar einen Bund von Gott für die Juden erhalten, aber dieſe verloren alsbald den Bund wieder wegen ihrer Abgötterei, und als Moſes die Bundestafeln zerſchlug, gieng auch der kaum geſtiftete Bund ſchon wieder in Trümmer, confractum est testamentum eorum. K. 4.

b. Die Juden haben die göttlichen Gebote nicht verſtanden, ſagt K. 2. und 3., haben Stiere geopfert, ſtatt ſich ſelbſt, haben leiblich ſtatt geiſtig gefaſtet, körperliche Enthaltung ſtatt Abſtinenz von Ungerechtigkeit geübt. Solches wollte aber Gott nicht, und hat ſchon durch die Propheten verkündet, daß ihm die jüdiſchen Opfer, Feſte und Faſten mißfällig ſeyen. Statt eine Aufhebung der moſaiſchen Gebote durch Chriſtus erſt zu lehren, behauptet unſer Brief: ſchon lange vor Chriſtus ſeyen dieſe jüdiſchen Gebräuche, weil auf Mißverſtändniß beruhend, von Gott verworfen worden.

c. Auch der Werth der Beſchneidung wird K. 9. ganz in Abrede geſtellt. Niemals ſey ſelbe, heißt es, Bundeszeichen geweſen, ſonſt müßten ja auch die Syrer und Aegypter, ja alle Götzenprieſter Bundesglieder ſeyn, da auch ſie die Beſchneidung haben. Auch für die Zeiten des alten Bundes geſteht darum unſer Brief der Beſchneidung keinen Werth zu; und ſie iſt ihm nicht blos im Chriſtenthum abgeſchafft, ſie hat vielmehr nach ſeiner An-

ſicht nie eine andere Beſtimmung gehabt, als doppelter Typus zu ſeyn, erſtens der geiſtigen Beſchneidung am Herzen und an den Ohren (zur Bereitwilligkeit, auf Gott zu hören), und zweitens des Kreuzes Chriſti. Die leibliche Beſchneidung aber, auf welche die Juden vertrauten, ſagt er, iſt abgeſchafft, ſie jedoch haben darauf nicht geachtet, „denn ein böſer Engel täuſchte ſie". Ob dieſe Worte ſo zu verſtehen ſeyen, als ob die Beſchneidung im A. B. ſchon auf Rechnung eines Dämons geſetzt werden, oder ob nur geſagt werden wolle, durch Chriſtus ſey die Beſchneidung abgeſchaft worden, was jetzt von einem Dämon getäuſcht die Juden nicht einſehen wollen, — muß zweifelhaft bleiben, doch ſcheint mir der letztere Fall der wahrſcheinlichere [1]).

d. Auch über die jüdiſchen Speiſegebote hat Barnabas K. 10. ſonderbare Anſichten geäußert. Er behauptet zwar nicht, was man durch unrichtige Auslegung ſeiner Worte gefunden haben wollte [2]), daß Gott überhaupt nicht gewiße Thiere zu eßen verboten habe; er erkennt vielmehr die Speiſegeſetze als göttliche Gebote an, bezüchtigt aber dabei die Juden einer fleiſchlichen niedrigen Geſinnung, weil ſie glaubten, es handle ſich hier lediglich um Speiſen, und nicht einſahen, daß jene Abſtinenzgebote einen ganz andern höhern Zweck haben, und Enthaltung von jenen Laſtern verlangen, welche durch die verbotenen Thiere repräſentirt oder geübt werden. Zunächſt habe zwar wohl Gott durch Moſes das Nichteſſen befohlen, das Wichtigere hiebei ſey jedoch der geiſtige Sinn, den Moſes bei ſeiner Geſetzgebung im Auge gehabt habe, der aber nur von wenigen Juden, z. B. David, erkannt, erſt durch das Chriſtenthum allgemein geoffenbart worden ſey. Wenn demnach Moſes gebot, du ſollſt vom Schweine nicht eſſen; ſo iſt das hauptſächlichſte hiebei: du ſollſt nicht handeln,

1) Vgl. S 80. N. 12.
2. S. oben S. 85. N. 7. 8.

wie ein Schwein [3]) u. ſ. f. Dieſes Gebot iſt der Kern, das andere die Schale.

e. Auch der jüdiſche Sabbat, ſagt K. 15., iſt nicht der wahre, von Gott gewollte. Ein wahrer Sabbat kann nur gefeiert werden mit reinen Händen und reinem Herzen. Dieſe Bedingung konnte im Judenthum, konnte überhaupt vor Chriſtus gar nicht erfüllt werden, darum tritt der wahre Sabbat erſt mit dem neuen Bunde ein, und darum hat Gott ſchon durch Iſaias verkündiget, daß er die jüdiſchen Sabbate nicht ausſtehen könne [4]).

f. Endlich iſt auch der jüdiſche Tempel, ſagt K. 16., nicht Gott angenehm, denn einen irdiſchen ſtatt eines geiſtigen Tempels haben die Juden erbaut, — die Unglücklichen — auf das Gebäude haben ſie gehofft, nicht auf Gott ſelbſt, ihren Schöpfer. Daß aber Gott einen ſolchen Tempel nicht liebe, hat er ſelbſt ſchon durch die Propheten verkündet, und den Bau eines neuen geiſtigen Tempels in den Herzen der erlösten Menſchheit vorausangedeutet.

So zeigt denn Barnabas durchweg eine ſpiritualiſtiſche, gnoſtizirende, dem Judenthume feindliche Richtung, und er läßt ſich in ſeinem antijüdiſchen Eifer bis zu wirklicher Ungerechtigkeit gegen den alten Bund, bis zu irrigen Behauptungen über denſelben und bis zur Verkennung des hiſtoriſchen Rechtes des Judenthums und ſeiner Inſtitutionen hinreißen.

2) Mit Recht ſchreibt er dagegen dem Judenthum die Beſtimmung zu, hinzuweiſen auf Chriſtus und das Chriſtenthum. Solche Hinweiſungen findet er in zahlreichen Ausſprüchen der Propheten und in einer Menge jüdiſcher Inſtitutionen und Gebräuche. So beſonders in den Kapiteln 6 bis 12.

3) Insbeſondere ſchreibt er dem Judenthume die Aufgabe zu, das Leiden und den Tod Chriſti zu prophezeien. Eine ſpezielle

3) S. 86. 87.

4) Vgl. unten Nr. 19. S. 258.

Einrichtung der jüdiſchen Faſten hatte z. B. nach K. 7. den Zweck anzudeuten, daß Chriſtus am Kreuze mit Eſſig und Galle getränkt werden würde [5]). Nicht minder ſind die beiden am großen Verſöhnungsfeſte dargebrachten Böcke Typen Chriſti, ſeines Leidens und ſeiner Wiederkunft [6]). Auch in dem Ritus mit der rothen Kuh ſind nach K. 8. Hinweiſungen auf Chriſtus, ſeinen Tod und die Erlöſung enthalten [7]). Ebenſo iſt die erſte Beſchneidung der 318 durch Abraham ein Typus. Die Zahl 300 nämlich wird durch T., 18 durch *Ιη* geſchrieben, letzteres iſt der Anfang von *Ιησοῦς*, das T. aber iſt das Zeichen eines *σταυρὸς*, eines Kreuzes; und ſo heißt 318 nichts anders als *σταυρὸς Ἰησοῦ* [8]) u. ſ. f. Noch mehrere Typen des Kreuzes Chriſti, ſowie der Taufe enthalten K. 11. u. 12.

4) Dieſe Gabe, Chriſtum, ſein Leiden und ſein Erlöſungswerk vorauszuverkünden, erhielten nach K. 5. die jüdiſchen Propheten von Chriſtus ſelber [9]), wie denn überhaupt Gott als durch die Propheten redend bezeichnet wird. Daher die ſtehende Formel unſeres Briefes: *λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ προφήτῃ*, oder geradezu *λέγει ὁ κύριος* bei Anführung prophetiſcher, überhaupt bibliſcher Stellen.

5) Durch Chriſtus iſt das Judenthum aufgehoben worden, und an die Stelle des Geſetzes der Knechtſchaft iſt das neue Geſetz unſeres Herrn mit menſchlichen (geiſtigen) Opfern getreten. K. 2. [10]). Dieß ward aber ſchon durch die Zerbrechung der Bun-

5) S. oben S. 66.
6) S. oben S. 69 ff.
7) S. 74 ff.
8) S. 83.
9) „Prophetae ab ipso habentes donum, in illum prophetarunt.“
10) „Haec ergo vacua fecit, ut nova lex Domini nostri Jesu Christi, quae sine jugo necessitatis est, humanam habeat oblationem.“

bestafeln angedeutet, denn Moses hat nach K. 4. diese zerschlagen, ut dilectio Jesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius, d. h. „damit die Liebe zu Jesus besiegelt werde in euern Herzen, und ihr eure Hoffnung setzet auf den Glauben an ihn."

6) Den Glauben an die Gottheit Christi drücken unzählige Stellen unseres Briefes aus. Christus wird K. 5. (S. 58.), orbis terrarum Dominus genannt, der Herr des Weltalls, und beigefügt, cui dixit die ante constitutionem seculi: *faciamus hominem ad imaginem nostram*, d. h. der Vater habe vor der Weltschöpfung an ihn die bekannten Worte gerichtet: „laßt uns nach unserem Ebenbilde einen Menschen schaffen." Prädizirt wird demnach hier von Christus a. die Herrschaft über die Welt, b. eine vorweltliche Existenz, und c. seine Mitthätigkeit bei der Schöpfung (faciamus etc.), worin zugleich auch seine Göttlichkeit ausgedrückt ist, denn der Vater spricht zu ihm: „wir wollen einen Menschen nach unserem Gleichbilde schaffen."

In demselben K. 5. (S. 59.) lesen wir: „dadurch, daß Christus die Sünder zur Buße rief, hat er sich als den Sohn Gottes gezeigt." Derselbe Ausdruck „Sohn Gottes" wiederholt sich vielfach in unserem Briefe; er findet sich in K. 4. S. 56; in K. 5. zweimal S. 59; in K. 6. S. 63. spricht wieder der Vater zum Sohne: „laßt uns einen Menschen schaffen nach unserem Bilde", und gleich darauf wird Christus wieder in demselben Kapitel Sohn genannt. K. 7. S. 66. heißt er Sohn Gottes, Herr und Richter über Lebende und Todte, und weiterhin wird er noch zweimal in demselben Kapitel S. 66. und 73. Sohn Gottes genannt. Der Sohn κατ' ἐξοχήν heißt er K. 11. S. 93. Weiter lesen wir K. 12. S. 99: „der Vater offenbare dem Sohne des Nave (Josua) alles in Betreff seines Sohnes Jesus", und N. 101: „Jesus ist nicht eines Menschen, sondern Gottes

Sohn, im Fleische und im Vorbilde geoffenbart"; und am Ende deſſelben Kapitels S. 102: „ſiehe, wie David ihn Herrn und Gottes Sohn nennt". Wie υἱὸς θεοῦ wir Chriſtus auch manchmal in unſerem Briefe παῖς κυρίου genannt K. 6. u. 9.

Daß Chriſtus nicht blos allgemein hin in der weitern Bedeutung des Wortes υἱὸς θεοῦ genannt werde, daß vielmehr unſer Brief damit in der That die Gottheit Chriſti ausdrücken wolle, iſt ſchon aus einigen der angeführten Stellen erſichtlich. Er wird ja nebenbei auch Herr und Richter über Lebende und Todte K. 7. genannt, und K. 12. noch deutlicher geſagt, nicht eines Menſchen, ſondern Gottes Sohn ſey Chriſtus. Damit bringen wir noch in Verbindung, daß K. 5. S. 59. von dieſem Gottes-Sohn ausgeſagt wird, die Sonne ſey ſeiner Hände Werk, womit er ganz unwiderſprechbar als Weltſchöpfer prädizirt wird.

Ebenſo eklatant tritt ſeine Weltherrſchaft und Gottesmacht K. 15. S. 109. zu Tage, wo dem Vater die Worte in den Mund gelegt werden: „wenn mein Sohn kommen, die Zeit der Bosheit endigen, die Gottloſen richten, und Sonne, Mond und Sterne ändern wird" u. ſ. f.

Eine weitere Beweisſtelle für die Gottheit des Sohnes wollen Bullus [11]), Lumper [12]) und Andere in jener Stelle des zwölften Kapitels gefunden haben, wo es in Beziehung auf Chriſtus heißt: ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. Es läßt aber dieſe Stelle möglicher Weiſe auch eine andere Deutung zu, wie wir S. 99. Not. 16. gezeigt haben, und darum wollen wir hier kein beſonderes Gewicht auf ſie legen.

Nicht zu überſehen iſt, daß ſowohl in den von H. Schenkel belobten Kapiteln wie in den beanſtandeten die Gottheit und Gottes-Sohnſchaft Chriſti gelehrt wird, und daß darum ſelbſt in dem

11) Defens. fidei Nicaenae Sect. 1. c. 2. et Sect. 2. c. 2. p. 15. et 37. Opp. 1703.

12) Hist. theol. crit. T. I. p. 162.

Falle unſer Brief ein Zeuge der orthodoxen Chriſtuslehre bliebe, wenn auch jene Interpolationshypotheſe Geltung erhalten ſollte. Umſonſt aber bemühten ſich die Sozinianer, dieſes alte Zeugniß für den Glauben an die Gottheit Chriſti zu entkräften, wie ſchon von Andern, insbeſondere von Grabe, nachgewieſen worden iſt.

Gegen Bull's (unvollſtändige) Beweiſe für die Gottheit Chriſti aus Barnabas und andern alten patriſtiſchen Werken trat nämlich die wahrſcheinlich pſeudonyme Schrift auf: Fides primorum Christianorum ex Barnaba, Herma et Clemente Romano demonstrata, Defensioni Fidei Nicaenae D. Georgii Bulli opposita, auctore Luca Melliero, V. D. M. Lond. 1697. Gegen dieſe Angriffe nun vertheidigte Ernſt Grabe die Schrift des Bullus, beziehungsweiſe ſeine Beweiſe aus Barnabas, und dieſe Vertheidigung iſt abgedruckt in der obengenannten Ausgabe der Werke des Bullus p. 21. u. 44. Grabe hat hier den Gegner gründlich wiederlegt, der ohnehin dadurch keine feſte Stellung zu gewinnen vermochte, daß er nur einzelne Stellen aus Barnabas bekrittelt und haltloſe Zweifel aufwirft, nicht aber nachzuweiſen im Stande iſt, daß Barnabas im Ganzen und Großen einen andern, als den orthodox chriſtologiſchen Glauben gelehrt habe.

Dieſen Glauben ſpricht Barnabas auch in jenen Stellen aus, wo er

7) von der wahren Menſchheit Chriſti redet. „Der Herr hat ſeinen Leib zur Vernichtung hingegeben" ſagt er im Anfange des fünften Kapitels S. 57., und weiter S. 58: „obgleich er der Herr des Erdkreiſes iſt...; ſo hat er doch für unſere Seele ſich dem Leiden unterzogen", und wiederum S. 58. „weil er im Fleiſche erſcheinen mußte, um den Tod zu entkräften... hat er ſich dem Leiden untergezogen." Ganz ausgezeichnet und den Doketismus aufs Haupt ſchlagend iſt die Stelle S. 59.: „wäre er aber nicht im Fleiſche erſchienen, wie hätten wir Menſchen

dann, ohne zu sterben, seinen Anblick ertragen können, da man schon bei einem Blicke in die Sonne, die doch vergänglich und ein Werk seiner Hände ist, ihre Strahlen mit dem Auge nicht ertragen kann?" Auch der ganze weitere Inhalt des fünften Kapitels handelt von der Menschheit Christi, und drückt den Glauben an sie völlig unzweifelhaft aus. Nicht übergehen dürfen wir einige weitere schlagende Stellen Kapitel 6. S. 62.: „hoffet auf Jesus der im Fleische euch erscheinen wird", K. 7. S. 66.: „wenn nun der Sohn Gottes, der doch der Herr und Richter über Lebende und Todte ist, gelitten hat, damit seine Wunde uns lebendig mache; so lasset uns glauben, daß der Sohn Gottes nur um unserer Willen leiden konnte"; auf derselben Seite, „weil er selbst für unsere Sünden das Gefäß seines Geistes (d. h. seinen Leib) zum Opfer bringen wollte" u. s. f. Dasselbe siebente Kapitel führt S. 69. Jesum also redend ein: „wenn ich einst meinen Leib für die Sünden des neuen Volkes opfere" u. s. f. — Kurz, es kann so wenig einem Anstand unterliegen, daß unser Brief die wahre Menschheit Christi gelehrt habe, daß vielmehr wahrscheinlich ist, er sey nicht ohne alle polemische Rücksicht gegen den Doketismus geschrieben worden. Vgl. S. 182. Nr. 3.

8) Auch von dem Zwecke der Ankunft Christi im Fleische oder auf Erden spricht Barnabas

a. in den Worten: „er ist dazu bestimmt, daß er selber erscheinend unsere schon vom Tode verzehrte, und der Ungerechtigkeit des Irrthums überlieferte Herzen aus der Finsterniß befreie und durch sein Wort einen Bund mit uns aufrichte". K. 14. S. 106.

b. Wieder spricht er hievon K. 3. S. 53.: „der Vater habe seinem Geliebten (Sohne) ein neues Volk zugewiesen", und K. 5. S. 58.: „Christus habe sich ein neues Volk bereitet".

c. Als ein Zweck der Erscheinung Christi tritt uns K. 5. S. 58. und 59. die Besserung der Sünder entgegen in den Wor-

ten: „um zu zeigen, daß er gekommen ſey, nicht um die Gerechten, ſondern die Sünder zur Buße zu rufen.“

d. Weiter ſagt Barnabas: „auch dazu ſey der Sohn Gottes im Fleiſche erſchienen, um das Maß der Sünden derer voll zu machen, die ſeine Propheten bis in den Tod verfolgt haben“ K. 5. S. 59. und: „er iſt erſchienen, auf daß die Sünden jener (der Juden) voll würden“ K. 14. S. 106.

e. Am ſchönſten endlich ſpricht Barnabas den Zweck der Erſcheinung Chriſti im zuletzt beſagten Kapitel 14. S. 106. und 107. mit den Worten des Propheten Iſaias aus, indem er den Vater alſo zum Sohne redend einführt: „zum Bunde mit dem Menſchengeſchlechte beſtimmte ich dich, und zum Lichte der Heiden, um zu öffnen die Augen der Blinden, und herauszuführen die Gefeſſelten aus den Banden, und die im Finſtern Sitzenden aus dem Gefängniße.“ Ebendaſelbſt läßt er den Sohn alſo ſprechen: „er (der Vater) ſandte mich, den Niedrigen frohe Botſchaft zu bringen, zu heilen die zerknirſchten Herzens ſind, den Gefangenen Befreiung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, auszurufen das angenehme Jahr des Herrn und den Tag der Vergeltung, und alle Trauernden zu tröſten.“

Es war nämlich, wie

9) Barnabas lehrt, durch die Verführung der Schlange die Sünde und in ihrem Gefolge der Tod ins menſchliche Geſchlecht gekommen. So leſen wir K. 12. S. 98. „weil nämlich durch die Schlange bei Eva die Sünde ihren Anfang genommen hat; ſo ließ der Herr die Israeliten von allerlei Schlangen gebißen werden, und ſie ſtarben daran, um ſie zu überführen, daß ſie um ihrer Sünden willen dem Drucke des Todes übergeben würden.“

Von dem Tode als einer Sündenfolge ſpricht unſer Brief auch weiter oben in demſelben K. 12. S. 97. alſo: um die Bekämpften zu erinnern, daß ſie um ihrer Sünden willen dem Tode preisgegeben ſeyen, ſpricht der Geiſt zum Herzen Moſis, er ſolle

gegen, und Barnabas weiß nichts von der rationaliſtiſchen Verflachung dieſes Begriffs.

c. Ebenſo wenig ſcheidet er, wie ſchon Ittig bemerkte, auf Neſtorianiſche Weiſe die beiden Naturen in Chriſto während ſeines Leidens. Wenn der genannte Häreſiarch nur die menſchliche Natur Chriſti den Leidensweg gehen ließ, ſo ſchreibt dagegen Barnabas das Leiden dem ganzen Gottmenſchen zu in den Worten: „wenn nun der Sohn Gottes, der doch der Herr und Richter über Lebende und Todte iſt, gelitten hat, damit ſeine Wunde uns lebendig mache"; u. ſ. f. K. 7. S. 66.

Neben dem Kreuzestode Chriſti erſcheint in unſerem Briefe

11) insbeſondere die Taufe als eine göttliche Heilsanſtalt. „Die Taufe bringt, ſagt K. 11. S. 91., Vergebung der Sünden", und ſelig werden S. 94. jene geprieſen, „welche auf das Kreuz hoffend ins Waſſer geſtiegen ſind, denn ſie werden ihren Lohn zur rechten Zeit empfangen, und einſtens wird ihnen der Herr vergelten". Weiter heißt es S. 95: „voll von Sünde und Unflath ſteigen wir in das Waſſer; aber früchtetragend kommen wir wieder heraus und haben in unſerem Herzen die Furcht, und in unſerem Geiſte die Hoffnung auf Jeſus".

Wie in der obengenannten Stelle, ſo ſpricht Barnabas auch in andern ausdrücklich

12) von der Heiligung, und innern Umgeſtaltung des Menſchen durch Chriſtus. K. 6. S. 63. leſen wir: „da er uns nun erneuert hat durch Vergebung der Sünden; ſo hat er gemacht, daß wir eine andere Geſtalt, nämlich eine Kinderſeele haben, wie er uns, denn überhaupt geiſtig umgebildet hat." S. 64.: „er hat die ſteinernen Herzen von uns hinweggenommen, und fleiſcherne dafür in uns gelegt, denn er wollte in uns wohnen; ein heiliger Tempel iſt dem Herrn die Wohnung unſeres Herzens". Die Apoſtel ſind nach K. 8. S. 77. die Verkündiger des Evangeliums von der Sündenvergebung und

Herzensreinigung". Wie die Heiligung K. 11. mit der Taufe in Verbindung gebracht ſey, haben wir oben geſehen; nicht blos mit der Sündenvergebung begnadigt, ſteigen wir aus dem Taufwaſſer, ſondern auch „früchtetragend kommen wir wieder heraus, und haben in unſerem Herzen die Furcht, und in unſerem Geiſte die Hoffnung auf Jeſus". Nicht zu überſehen iſt auch eine Stelle im 15 Kapitel (S. 110., welche alſo lautet: „wenn aber Gott alsdann erſt durch die wahre Ruhe den Sabbat heiligt, wenn wir ſelber das Gute thun können, wenn keine Sünde mehr da und alles durch den Herrn neu geworden iſt; ſo können auch wir alsdann erſt den Sabbat wahrhaft heiligen, wenn wir zuvor ſelber geheiligt ſind".

13) Von der Auferſtehung und dem Gerichte ſpricht Barnabas im fünften K. S. 58. alſo: „er hat ſich, weil er im Fleiſche erſcheinen mußte, um den Tod zu entkräften und die Auferſtehung von den Todten zu beweiſen, dem Leiden unterzogen,.... um zu offenbaren, daß es eine Auferſtehung gebe, und nach dieſer er der Richter ſey". Hier ſpricht Barnabas offenbar ſowohl von der Auferſtehung Chriſti, als der Menſchheit überhaupt, von erſterer allein aber redet er abermals K. 15. in der bekannten ſchwierigen Stelle: „wir begehen in Freuden den achten Tag, an welchem Jeſus von den Todten auferſtand, und nachdem er ſeinen Jüngern erſchienen, in den Himmel auffuhr." Vgl. S. 111. und 113. Vom Gerichte ſpricht unſer Brief auch K. 7. in der ſchon öfter angeführten Stelle S. 66.: „wenn nun der Sohn Gottes, der doch der Herr und Richter über Lebende und Todte iſt" u. ſ. f.; und K. 15. S. 109.: „wenn ſein Sohn kommen, die Zeit der Bosheit endigen, die Gottloſen richten, und Sonne, Mond und Sterne ändern wird u. ſ. f.

14) Von Chriſtus ſucht uns der Satan abzuziehen, wie Barnabas lehrt. Wir müßen ſorgſam ſeyn, ruft uns K. 2. zu, damit der Satan nie einen Zugang zu uns habe, und

uns aus unserem Leben vertreibe". S. 52. Wenn wir läßig werden, und in unseren Sünden einschlafen; „so erlangt der Böse Gewalt über uns, weckt uns auf, und schließt uns aus dem Reiche des Herrn aus". K. 4. S. 56. Satan hat weiter K. 2. zu Folge „Gewalt über dieses Zeitalter, darum sind die Tage so böse". S. 50.

15) Wie es gute Engel giebt, so giebt es auch Engel Satans. Erstere stehen nach K. 18. dem guten, letztere dem schlimmen Lebenswege vor. S. 119. Ein böser Engel ist es auch, der die Juden täuscht, so daß sie nicht einsehen, Christus habe die Beschneidung aufgehoben, auf welche sie maßlos vertrauen. K. 9. S. 80.

16) Eine Vernichtung Satans und aller Gottlosen scheint K. 21. S. 124. zu lehren, in den Worten: „nahe ist der Tag, an welchem alle Dinge zugleich mit dem Bösen untergehen werden", und: „wer das Andere, (d. i. den Weg der Finsterniß) wählt, wird samt seinen Werken zu Grunde gehen". Dagegen spricht aber, daß sonst

17) ewige Verdammniß der Lasterhaften gelehrt wird. So heißt es K. 20. S. 123: „der Weg der Finsterniß aber ist krumm und voll Fluchs, denn er ist der Weg des ewigen mit Strafe verbundenen Todes". Ebenso K. 15. S. 109: „der Sohn wird (auch) die Gottlosen richten", und in K. 21. selber ist die Rede von der Vergeltung, denn es heißt: „wer die Gebote des Herrn vollzieht, wird verherrlicht werden im göttlichen Reiche; wer aber das Andere wählt, wird sammt seinen Werken zu Grunde gehen; dazu giebt es eine Auferstehung, dazu eine Vergeltung". Wenn man den ganzen Zusammenhang betrachtet, und auf jene Stellen Rücksicht nimmt, wo Christus auch als Richter der Gottlosen erscheint, und diesen Strafe gedroht wird, wie K. 19.; so kann man nicht zweifelhaft seyn, daß das „zu Grunde gehen sammt seinen Werken" einen höchst elenden Zustand, nicht aber völlige

Vernichtung bedeuten ſolle. Dieß geht auch aus K. 4. hervor, wo es heißt: „unusquisque secundum quae facit, accipiet. Si fuerit bonus, bonitas eum antecedit; si nequam, merces nequitiae eum sequitur.“ Jetzt iſt es uns aber auch klar, daß in unſerem Briefe conſequenter Weiſe nicht von einer Vernichtung des Böſen κατ' ἐξοχήν, d. i. Satans die Rede ſeyn könne. Gemeint iſt vielmehr in jenen Worten: „nahe iſt der Tag, an welchem alle Dinge zugleich mit dem Böſen untergehen werden“ der Untergang dieſer Welt, und der Beginn des tauſendjährigen Reiches Chriſti, wo der Satan ſeine Gewalt über die Reichsbürger verloren hat. Dieß führt uns

18) auf die chiliaſtiſchen Anſichten Barnabä. Barnabas glaubt, daß die große Weltkataſtrophe nahe bevorſtehe; „nahe, ſagt er ja, iſt der Tag, an welchem Alles untergehen wird, nahe iſt der Herr und ſein Lohn“. K. 21. S. 124. Die letzte und größte Verſuchung (die Gefahr des Rückfalls in's Judenthum) glaubt er, ſey jetzt herangenaht, und der Herr habe die Zeiten und Tage abgekürzt, damit ſein Geliebter zu ſeiner Erbſchaft, der Sohn zu ſeinem Reiche eile. K. 4. S. 54. 55. Sechstauſend Jahre, glaubt Barnabas, K. 15. S. 109., wird die Welt ſtehen, das deuten ihm die ſechs Schöpfungstage an, denn bei Gott iſt ein Tag gleich tauſend Jahren. Nach Ablauf dieſer 6000 Jahre erſcheint Chriſtus zum Gerichte, er wird die Zeit der Bosheit endigen, die Gottloſen richten, Sonne, Mond und Sterne ändern. Iſt dieß geſchehen, ſo tritt der Sabbat Gottes ein, das Böſe wird getilgt, und Alles vollkommen ſeyn im neuen Reiche, und ſo wird Gott gleichſam ruhen können. Im Hinblicke auf dieſes ſiebente Jahrtauſend feiern wir Chriſten den achten Tag, denn wie die erſten 6000 Jahre mit dem erſten Wochentage begonnen haben; ſo werden ſie mit dem ſiebenten (einem Sabbate) endigen. Das neue Jahrtauſend des göttlichen Reiches beginnt darum mit dem nachfolgenden, alſo achten Tage.

S. 110. N. 13. Ist dieß geschehen, sind wir vollkommen Bürger des göttlichen Reiches, so werden wir auch wie beim Beginne der Weltschöpfung wieder über die Natur herrschen, über die Thiere der Erde, und die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres. K. 6. S. 65.

Nicht außer Acht lassen dürfen wir hiebei, wie Barnabas

19) die biblische Erzählung, Gott habe in 6 Tagen die Welt geschaffen, deutet. Er trennt das Schaffen nicht vom Erhalten, und darum ist ihm das 6tägige Schaffen = der Dauer der Welt durch 6000 Jahre hindurch, so daß die Bibel mit dem Hexaemeron nichts anderes sagen wolle, als: in 6000 Jahren wird Gott alle seine Schöpfungen in der Welt vollendet haben. Wir lesen K. 15. S. 108: „bemerket Kinder, was da sage: er vollendete sie in 6 Tagen; dieß bedeutet, daß Gott der Herr in 6000 Jahren Alles vollenden wird, denn bei ihm ist ein Tag wie 1000 Jahre." Auf den ersten Anblick betrachtet, hat diese Deutung des Hexaemeron sehr viel Empfehlendes und Ansprechendes; aber bei näherer Vergleichung mit der Bibel muß sich ergeben, daß in der Schöpfungsurkunde die Sache doch ganz anders gemeint sey, und daß die einzelnen Tagewerke Gottes jene Auffassung nicht zulassen. Wenn es z. B. heißt: „am vierten Tage habe Gott Sonne, Mond und Sterne geschaffen"; so müßte Barnabas nach seinem Erklärungscanon diese Worte so deuten: erst im vierten Jahrtausende unter den sechsen habe Gott die genannten Weltkörper geschaffen.

Immmerhin aber bleibt die Auffassungsweise unseres Briefes ein sehr interessanter uralt-christlicher Versuch, die biblische Schöpfungsgeschichte geistig aufzufassen und vom Anthropomorphismus zu entkleiden.

II. Wichtige Moralpunkte des Briefes Barnabä.

Bekanntlich hat unser Brief einen ausschließlich der Paräneſe

gewidmeten Theil, deſſen Inhalt von einer Menge kurzer, loſe zuſammengeſtellter moraliſcher Ermahnungen und Warnungen gebildet wird. Aber auch im erſten oder didaktiſchen Theile des Schreibens ſind da und dort dergleichen Ermahnungen eingeſtreut. Von ihnen allen einzeln zu reden, iſt überflüſſig, da wenig Eigenthümliches in denſelben uns entgegentritt. Im Ganzen machen ſie den Eindruck einer apoſtoliſchen διδαχὴ, und es iſt ſchon von Andern bemerkt worden, daß der paränetiſche Theil eines Apoſtels nicht unwürdig wäre.

Nicht im beſten Lichte kann uns der moraliſche Zuſtand derer erſcheinen, an welche der Brief gerichtet iſt. Sie müßen gewarnt werden vor Ehebruch, Knabenſchänderei, Abtreibung der Leibesfrucht, Kindermord und ſolchen Kapitalvergehen. K. 19. und 20.

Dabei dürfen wir nicht vergeſſen, daß die Adreſſaten Neubekehrte aus dem Judenthum zu ſeyn ſcheinen, Leute, die vom Chriſtenthum noch nicht durchſäuert waren, und manches Laſter, beſonders die Sinnenluſt mit herübergebracht hatten ins Chriſtenthum.

Beſondere Beachtung verdient

1) der Nachdruck, welchen Barnabas auf die guten Werke legt, und der Werth, den er ihnen zuſchreibt. Er glaubt, es werde ihm zum Lohne gereichen, wenn er ſeine Leſer tiefer ins Chriſtenthum einführe. K. 1. S. 49. Er fordert auf: „fugiamus ab omni opere iniquitatis". K. 4. S. 54. „Ein Jeder, ſagt daſſelbe Kapitel ſpäter, wird nach ſeinen Werken empfangen: iſt er gut geweſen, ſo geht ſeine Güte vor ihm her; wenn böſe, ſo folgt ihm der Lohn ſeiner Bosheit. Wachet, damit wir nicht, obgleich berufen, läßig werden und in unſern Sünden einſchlummern." Eine weitere Aufforderung zu guten Werken enthält Kapitel 19.: „wer zum Ziele gelangen will, muß durch ſeine Werke dahin eilen." Dieſem ſchließt Barnabas die ſpezielle Aufforderung zu den einzelnen guten Werken an.

Von einem bloſen Glauben ohne die Liebe weiß Barnabas ſo wenig, daß er K. 1. S. 49. ſagt: „in der Nächſtenliebe wohne die Größe des Glaubens, und die wahre Liebe und die Hoffnung des himmliſchen Lebens.“

2. Aus den apoſtoliſchen Zeiten herüber klingt die Aufforderung: „theile deinem Nächſten von Allem mit, nenne nichts dein Eigenthum; denn wenn ihr unvergängliche Dinge mit einander theilet, wie viel mehr ſollt ihr es bei vergänglichen thun!“ K. 19. S. 121.

Aufmerkſamkeit verdient

3. die Ermahnung: „arbeite mit deinen Händen zur Befreiung von deinen Sünden.“ K. 19. Von den zwei verſchiedenen Deutungen, welche dieſe Stelle zuläßt, haben wir ſchon oben S. 122. geſprochen, und insbeſondere bemerkt, daß die apoſtoliſchen Conſtitutionen, welche den zweiten Theil unſeres Briefes ausgeſchrieben haben, den Sinn darin finden: „wenn du etwas haſt, ſo ſollen deine Hände es geben, damit du dir Sündenvergebung erwerbeſt.“ Dieſe Erklärung ſcheint mir aber doch nicht die richtige zu ſeyn, denn vom Almoſengeben hat Barnabas ſchon weiter oben S. 122. geſprochen, und überdieß wären die Worte für dieſen Sinn doch gar zu auffallend und geſucht. Die richtige Auslegung jener Stelle ſcheint mir dagegen darin zu liegen, daß Barnabas die Handarbeit als ein vorzügliches Mittel betrachtet, viele Sünden zu vermeiden. Er wollte alſo ſagen: arbeite, damit du dich von Sünden frei bewahreſt. Ueberflüſſig und unrichtig ſcheint mir ſofort die von Menardus empfohlene Verbindung der beiden Auslegungsweiſen, alſo: treibe Handarbeit, auf daß du das Erübrigte den Armen mittheilen und ſo Sündenverzeihung erlangen kannſt [12]).

Eine andere unrichtige Meinung des Menardus iſt, Barnabas habe

12) Vgl. Iltig. hist. eccl. Sec. I. selecta cap. p. 144.

4. die Anrufung der Heiligen empfohlen. Veranlassung gaben die Worte K. 19. S. 122: „suche täglich das Angesicht der Heiligen." Aber man darf nur den alten Sprachgebrauch beachten, wornach die Glieder der Christengemeinde den Namen „die Heiligen" tragen, und darf jene Worte nur im ganzen Zusammenhange auffassen, so wird sich ein anderer Sinn ergeben. Barnabas fährt nämlich weiter also fort: „durchforsche ihre Rede, gehe auch umher, um Andere zu ermahnen, und überlege, wie du durch dein Wort eine Seele retten kannst," d. h. besuche die Frommen, und suche aus ihren Reden Nutzen zu ziehen, durchdenke dieselben; suche aber auch andererseits durch dein Wort Andere zu erbauen. Vgl. S. 122. N. 15 u. 16.

5. Wiederholt und entschieden spricht sich Barnabas gegen Sektirerei aus. *Οὐ ποιήσεις σχίσμα*, sagt er K. 19. S. 122; und noch deutlicher spricht er K. 4.: „ihr sollt euch nicht von den Andern trennen, als ob ihr schon gerechtfertigt wäret; sondern an den gemeinsamen Versammlungen Theil nehmend forschet, was insgemein den Geliebten zuträglich und nützlich sey." S. 56.

6. Eine Aufforderung, die Religionslehrer zu lieben, erblicken wir K. 19. in den Worten: „Jeden, der dir das Wort des Herrn verkündet, liebe wie deinen Augapfel." S. 121.

7. Eine Ermahnung zur Beicht will man in demselben Kapitel S. 122. finden in dem Ausdrucke: „bekenne deine Sünden." Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß gerade diese Worte aus einem alttestamentlichen Buche entlehnt sind, und darum nicht im prägnant-kirchlichen Sinne von beichten verstanden werden dürfen.

8. Auch den etwa auffallenden Ausdruck: „den Ruchlosen hasse bis an's Ende," wird man zurechtlegen können, wenn man die Stelle cum grano salis verstehen, und dabei an das, was den Menschen zu einem Ruchlosen macht, denken will. K. 19. S. 122.

9. Intereſſant iſt endlich die Art und Weiſe, wie Barnabas die Stellung des Gerechten in der Welt, und die Leiden des Chriſten betrachtet. „Der Gerechte, ſagt K. 10., wandelt in dieſer Welt, aber er harret dem heiligen Zeitalter entgegen.“ S. 91. Und: „im Reiche Chriſti (d. i. vor der Wiederkunft) giebt es ſchlimme und unreine Tage, in denen wir jedoch Rettung finden.“ K. 8. S. 78. An einer andern Stelle läßt Barnabas den Herrn alſo ſprechen: „Alle, die mich ſehen und meines Reiches theilhaftig werden wollen, müſſen unter Mühen und Leiden mich erlangen.“ K. 7. S. 74. Wie Chriſtus durch ſein Leiden uns gewonnen hat; ſo müſſen wir, meint Barnabas, Chriſtum gewinnen.

Dieß ſind die wichtigſten Lehrpunkte, welche uns im Briefe Barnabä begegnen, und jene ehrfurchtsvolle Aufmerkſamkeit heiſchen, die einer Stimme aus der älteſten chriſtlichen Kirche gebührt und gerne gezollt wird. Der Gang unſerer Unterſuchung hat uns zwar den Glauben an den apoſtoliſchen Urſprung unſeres Briefes entzogen, und manchen Tadel beſonders gegen Form und Styl deſſelben zu Tage gebracht; deßungeachtet wird der Brief nie ſeine Bedeutung unter den früheſten Zeugen des alten Glaubens verlieren, und ſtets wird man über dem dogmenhiſtoriſchen Werthe deſſelben das unangenehm ſchillernde gnoſtizirende Kleid gerne vergeſſen, mit dem er ſeine ſchlagenden Zeugniſſe für den heiligen Glauben umhüllt hat.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Biographie des Apostels Barnabas. S. 1—47.

Er stammt aus Cypern S. 2, aus dem Stamme Levi S. 3, besaß einen Acker S. 3, angeblich ein Schüler Gamaliel's S 4, ist frühe schon Christ, einer der 70 S. 4, wie er Christ geworden sey S. 5, hieß ursprünglich Joses, ward aber von den Aposteln Barnabas genannt, was dieser Name bedeute S. 6 ff., ob er eine Person sey mit dem Barsabas S. 9 ff., wird in den Recognitionen mit Matthias identifizirt S. 11, Nachrichten der Recognitionen und Clementinen über die erste Missionsthätigkeit Barnabá in Rom und Alexandrien S. 12 ff., Angabe des Mönchs Alexander S. 13, Barnabas nimmt sich Pauli an und führt ihn zu den Aposteln S. 15, er wird von den Aposteln nach Antiochien geschickt, Bedeutsamkeit dieses Ereignisses S. 16 ff., holt den Paulus nach Antiochien S. 18, geht mit ihm a. 44. nach Jerusalem, um die Beisteuer zu überbringen S. 18, sie kehren nach Antiochien zurück, treten aber bald die erste große Missionsreise an a. 45. S. 19. Die Ueberlegenheit Pauli wird sichtbar S. 20, Fortsetzung und Schluß der Missionsreise S. 20 f., Barnabas auf dem Apostelconcil S. 21, Beginn der zweiten Reise S. 22, Trennung des Barnabas von Paulus, Barnabas geht nach Cypern, wohin weiter, ist unbekannt S. 22, Barnabas nährte sich wie Paulus von Handarbeit S. 23, war wahrscheinlich unverheirathet S. 24, was der Galaterbrief von ihm meldet S. 24, er läßt sich mit Petrus von den Judaisten zur Schwäche verleiten S. 25, war nicht der Begleiter des Titus S. 26 ff.; sein Vetter Markus ist im J. 62—64. bei Paulus S. 29, wie dieß zu erklären sey S. 29, wahrscheinlich war Barnabas damals schon todt S. 30,

unzuverläſſige Angaben über ſeine letzten Schickſale S. 31 ff., nach Pſeudomarkus iſt er am 11ten Juni 53. gemartert worden S. 34, andere Berechnung des Mazochius S. 35, nach dem Mönch Alexander fällt Barnabá Tod zwiſchen die Jahre 53 bis 57, nach dem römiſchen Brevier ins J. 61. S. 36, Bedeutſamkeit dieſer Angaben für die kritiſche Unterſuchung S. 36, detaillirte Angaben des Mönchs Alexander über die letzten Schickſale Barnabá S. 37 ff., Auffindung ſeines Leichnams und des von ſeiner Hand geſchriebenen Evangeliums Matthäi S. 39 ff., ob Barnabas der Stifter der Mailänder Kirche ſey S. 42 ff.

Erſte Abtheilung.

Ueberſetzung und Erklärung des Briefes Barnabá. S. 48—126.

K. 1: Gruß u. Einleitung S. 48. K. 2: die jüdiſchen Opfer ſind abgeſchafft S. 50. K. 3: das jüdiſche Faſten iſt Gott nicht angenehm S. 52. K. 4: der Antichriſt iſt vor der Thüre, fliehen wir daher das Judaiſiren, denn uns, nicht den Juden gehört der göttliche Bund an S. 54. K. 5: der neue im Blute Chriſti geſtiftete Bund gereicht uns zum Heile, den Juden zum Verderben S. 57. K. 6: Chriſti Leiden und ſeine Bundesſtiftung ſind ſchon im A. T. vorausverkündet S. 60. K. 7: Eine eigenthümliche Einrichtung bei den jüdiſchen Faſten und die beiden Böcke waren Typen Chriſti und ſeines Leidens S. 66. K. 8: Auch die rothe Kuh iſt ein Vorbild auf Chriſtus und ſein Leiden S. 74. K. 9: Auch die Beſchneidung iſt ein Typus S. 79. K. 10: Ebenſo die Speiſegebote S. 84. K. 11: Auch die chriſtliche Taufe und das Kreuz Chriſti ſind im A. T. voraus angedeutet worden S. 91. K. 12: Typen des Kreuzes; auch Joſua iſt ein Typus Chriſti S. 96. K. 13: Es iſt im A. T. ſchon angedeutet, daß nicht die Juden, ſondern die Chriſten die Erben des göttlichen Bundes ſeyen S. 103. K. 14: Die Juden verloren alsbald den göttlichen Bund wieder, und er kam zu den Chriſten S. 105. K. 15: Der jüdiſche Sabbat iſt nicht der von Gott gewollte, die Chriſten feiern darum den 8ten Tag S. 108. K. 16: Auch der jüdiſche Tempel war nicht der rechte, dieß iſt vielmehr der geiſtige Tempel in den Herzen der Chriſten S. 114. K. 18: Schluß des erſten Theiles S. 118. K. 18: Anfang des zweiten Theiles; die beiden Wege S. 119. K. 19: Der Weg des Lichts S. 119. K. 20: der Weg der Finſterniß S. 123. K. 21: Schlußermahnung S. 124.

Zweite Abtheilung.

Kritiſche Unterſuchung des Briefes Barnabá S. 127—262.

Erſtes Kapitel.

Leſer, Zweck und Abfaſſungszeit des Briefes S. 127—143.

Barnabas nennt ſeine Leſer nicht S. 127, der Brief iſt nicht eine ἐπιστολὴ καθολική S. 128 f., die urſprünglichen Leſer waren Judenchriſten S. 129 ff. H. Schenkel hält ſie für Alexandriner S. 132 f. Zweck des Briefes iſt Bewahrung der Leſer vor judaiſtiſcher Verführung u. ſ. f. S. 134 ff. Die Gegner von denen Gefahr droht ſind Judaiſten, vielleicht auch Doketen S. 138. Abfaſſungszeit S. 139. Terminus a quo iſt die Zerſtörung Jeruſalems S. 139. Nähere Beſtimmung des Terminus ad quem J. 119. S. 140 ff.

Zweites Kapitel.

Form und Sprache des Briefs S. 143—147.

Der Brief umfaßt 21 Kapitel S. 143. Iſt ungefähr ſo groß als die 7 katholiſchen Briefe S. 143, hat in den griechiſchen Handſchriften keine Aufſchrift, wohl aber in der lat. Ueberſetzung S. 43. Er zerfällt in zwei Haupttheile, von denen der erſte didaktiſch, der zweite paränetiſch iſt S. 144. Die epiſtolariſche Form tritt in den Hintergrund S. 144. Die Sprache iſt die griechiſche, die 41 erſten Kapitel ſind aber nur mehr lateiniſch erhalten S. 144. Charakter und Geſchichte der alten lat. Verſion S. 144. Sprache und Styl des griechiſchen Originals haben auf Lob keinen Anſpruch S. 145. Hebräismen S. 146. Beſondere Ausdrücke S. 146.

Drittes Kapitel.

Unterſuchung der Authentie des Briefes S. 147—195.

Die hauptſächlichſten Vertheidiger der Aechtheit S. 148. Zeugniß der Alexandriner Clemens und Origenes für den apoſtoliſchen Urſprung des Briefes S. 148. Aufzählung der hauptſächlichſten Gegner der Aechtheit S. 151. Bedenken gegen die Aechtheit: a. die

Alexandriner citiren auch sonst unächte Schriften S. 151. b. Clemens von Alex. behandelt unseren Brief mit geringerer Achtung. c. Aussagen des Eusebius und Hieronymus S. 152 ff. Im Ganzen sind doch die äussern Zeugnisse günstig für die Authentie S. 156. Hauptgründe dagegen sind aber 1) die Ausschliessung des Briefs aus dem biblischen Canon S. 156; 2) seine späte Abfassungszeit, wo Barnabas wahrscheinlich schon todt war S. 159; 3) seine unzarte übertriebene Aeusserung über die Apostel S. 160; 4) seine naturhistorischen Abgeschmacktheiten S. 161; 5) seine unrichtigen Angaben über die Beschneidung aller Syrer, Götzenpriester ꝛc. S. 162; 6) seine spielenden, abgeschmackten Allegorien, Zahlenmystik S. 163; 7) unrichtige Angaben in Betreff des Ritus ꝛc. S. 166; hauptsächlich aber 8) die Art und Weise, wie darin vom Judenthum und den mosaischen Institutionen und Geboten gesprochen wird S. 169. Der Brief trägt sichtlich Spuren der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an sich S. 176. Daraus erklärt sich erstens seine antijüdische Richtung S. 176; 2) die Art und Weise, wie vom Sabbate und Sonntage gesprochen wird S. 180; 3) die Häretiker, welche der Brief bekämpft, sind denen der Ignatianischen Briefe ähnlich S. 182; 4) der Brief gehört einem im zweiten Jahrhundert stehend gewordenen Lehrtypus an S. 184; 5) er steht nicht umsonst in den alten Handschriften hinter dem Brief Polykarps S. 191; kann aber 6) nicht wohl nach 120 und auch nicht vor 107 geschrieben worden seyn S. 192. Wie die Angabe, Barnabas sey der Verfasser des Briefs, entstanden seyn möge S. 193 ff.

Viertes Kapitel.

Integrität des Briefes S. 196—215.

Der zweite oder paränetische Theil des Briefes v. K. 18—21 gehört zum Ganzen S. 196 ff. Auch dem ersten Theile muß aus verschiedenen Gründen Integrität zugeschrieben werden, und die Schenkelsche Hypothese, die Kapitel 7. 8. 9. 10. 12. 14 u. 16. seyen spätere Interpolamente, ist haltlos S. 201 ff.

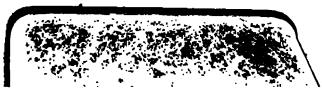
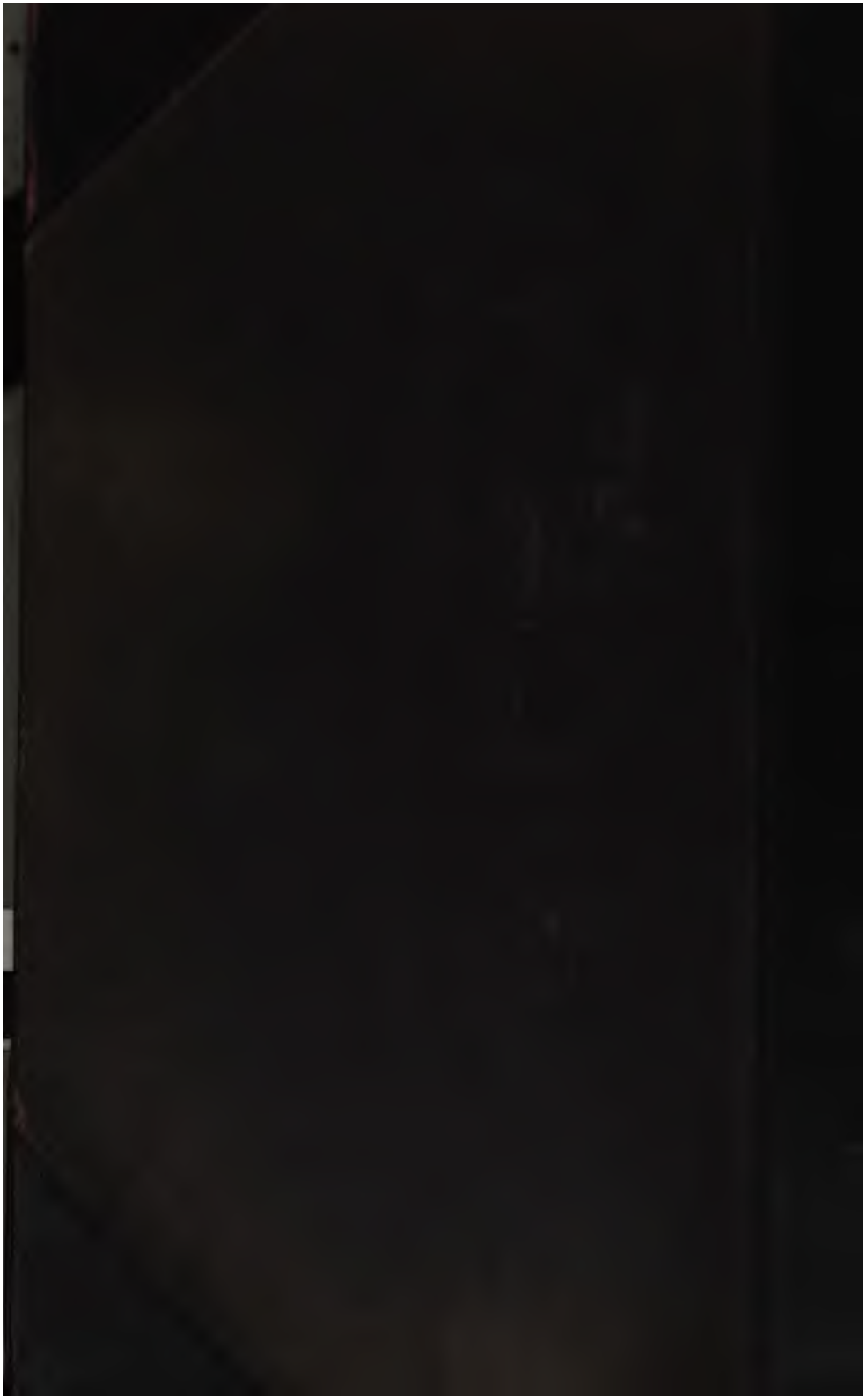
Fünftes Kapitel.

Gebrauch der h. Schrift im Briefe Barnabä S. 215—242.

Der Text, dessen sich Barnabas bei alttestamentlichen Citationen bedient, ist der der Septuaginta S. 215. Welche Citationsformeln

gebraucht Barnabas? S. 217. Welcher biblischen Bücher bediente sich Barnabas? S. 221. Verzeichniß der alttestamentlichen Citate S. 226. Verzeichniß der neutestamentlichen Citate S. 230. Mit welcher Genauigkeit citirt Barnabas? S. 240.

Sechtes Kapitel.

Lehrgehalt des Briefes Barnabä S. 242—262.

I. Dogmatische Punkte 1) geringe Schätzung des Judenthums S. 243. 2) Das Judenthum soll hinweisen auf Christus und das Christenthum S. 245. 3) Insbesondere soll es das Leiden und den Tod Christi prophezeien. 4) Die Gabe, Christum zu verkünden, hatten die Propheten von Christus selber S. 246. 5) Durch Christus ist das alte Gesetz aufgehoben ibid. 6) Stellen über die Gottheit Christi S. 247. 7) Wahre Menschheit Christi S. 249. 8) Zweck der Ankunft Christi im Fleische S. 250. 9) Erbsünde S. 251. 10) Der Kreuzestod Christi, seine Bedeutung und Wirkung S. 252. 11) von der Taufe S. 254. 12) von der Heiligung und inneren Umgestaltung des Menschen durch Christus ibid. 13) von der Auferstehung und dem Gerichte S. 255. 14) vom Satan und seiner Einwirkung auf uns ibid. 15) Engel Gottes und Satans S. 256. 16) wird die Vernichtung Satans und der Gottlosen gelehrt? ibid. 17) von der ewigen Verdammniß der Lasterhaften ibid. 18) chiliastische Ansichten Barnabä S. 257. 19) über das Heraemeron S. 258. II. Wichtige Moralpunkte des Briefes Barnabä S. 258. 1) Ueber gute Werke S. 259. 2) Gütergemeinschaft S. 260. 3) Händearbeit ibid. 4) Gegenseitige Förderung der Gläubigen S. 261. 5) Warnung vor Sektirerei ibid. 6) Aufforderung den Religionslehrer zu lieben ibid. 7) Ermahnung zur Beicht ibid. 8) Haß gegen Ruchlose ibid. 9) Ueber die Stellung der Gerechten in der Welt S. 262.